3 1761 09701699 2

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/werke10niet

48
855

Nietzsche's Werke.

Zweite Abtheilung.

Band X.

(Zweiter Band der zweiten Abtheilung.)

LEIPZIG
Druck und Verlag von C. G. Naumann
1896.

ilos.
577
396

Friedrich Nietzsche

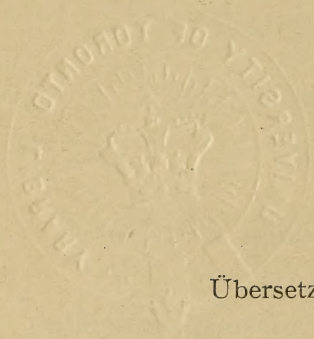
Werke, Band X.

Schriften und Entwürfe 1872 bis 1876:

Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen.
Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. Der Philosoph.
Die Philosophie in Bedrängniss.
Nachträge und Vorarbeiten zu den Unzeitgemässen Betrachtungen.
Prometheus.
Einzelne Gedanken und Entwürfe.

H 9198
26/11/00

LEIPZIG
Druck und Verlag von C. G. Naumann
1896.



Übersetzungsrecht vorbehalten.

INHALT.

Seite

Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (Anfang 1873) VII

Vorwort 1

Spätere Fassung des Vorworts 2

Einleitung 3

Thales 14

Anaximander 21

Heraklit 27

Parmenides 44

Anaxagoras 64

Empedokles 90

Demokrit 105

Die Pythagoreer 115

Sokrates 124

Schluss 132

Weitere Gedanken (1872—1873) 133

Fernere Entwürfe (Ende 1875) 138

1. Disposition 138

2. Anfang der Einleitung: Weltfärbung der älteren Philosophen 139

3. Weitere Gedanken zum 1. Abschnitt der Einleitung . 142

4. Zum 2. Abschnitt der Einleitung: Verhältniss der Philosophen zu den Nichtphilosophen 143

5. Gedanken zum 4. Abschnitt der Einleitung: Wissenschaft und Weisheit im Kampfe 144

6. Gedanken zum 5. Abschnitt der Einleitung 145

7. Gedanken zum 2. Hauptttheil: Die älteren Philosophen als Zeugen für das Hellenische 146

Seite

8. Gedanken zum 3. Haupttheil: Die älteren Philosophen als Kämpfer gegen die Gefahren des Hellenischen . . 146
8b. Entwürfe zum 4. Haupttheil: Die Philosophen im Verlauf der hellenischen Geschichte als misslungene Reformatoren 149
9. Gedanken zum 5. Haupttheil: Vergleichung der älteren Philosophen mit Sokrates und den Sectenphilosophen . 155

Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne 159

1. Fragment der zusammenhängenden Abhandlung (Frühjahr 1873) 161
2. Gedanken und Entwürfe 180
1) Wahrheit und Illusion 180
2) Zur Genesis des Wahrheitstriebes 185
3) Das Unmögliche als Correctiv des Menschen 188
4) Zur Genesis der Erkenntniss 189

Der Philosoph. Betrachtungen über den Kampf von Kunst und Erkenntniss (Frühjahr 1873) . 199

1. Naturbeschreibung des Philosophen 199
2. Barbarisirende Wirkungen der Wissenschaft 206
3. Gegen die ikonische Historie 208
4. Das Ende der Metaphysik 210
5. Zur Theorie der Moral 212
6. Kant und Schopenhauer 215
7. Apologie der Kunst 219
Ödipus (Frühjahr 1873) 224
Der Philosoph als Arzt der Cultur (Frühjahr 1873) . . 225

Die Philosophie in Bedrängniss (Herbst 1873) 231

A. Disposition 231
B. Einzelne Gedanken und Entwürfe 232
1. Anforderungen an den Philosophen in der Noth der Zeit 232
2. Angriffe auf die Philosophie 238
3. Bild der heutigen Philosophie 240
4. Ob die Philosophie Fundament einer Cultur sein kann 249

Unzeitgemässe Betrachtungen (1873—1876) 253

Gesammtentwurf der Unzeitgemässen Betrachtungen (Herbst 1873) 255
Zur Einleitung der Gesammtausgabe der Unzeitgemässen . . . 256
Disposition der 1. Unzeitgemässen Betrachtung: Friedrich David Strauss (Frühjahr 1873) 257

Seite

Gedanken zur Unzeitgemässen Betrachtung: Deutsch und Afterdeutsch (Herbst 1873) 258

Entwurf der Unzeitgemässen Betrachtung: Die Stadt (6. Nov. 1873) 262

Plan der letzten Unzeitgemässen Betrachtung: Der Weg zur Freiheit (Herbst 1873) 263

Nachträge zur 2. Unzeitgemässen Betrachtung: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben (Herbst 1873) 264

Ideen zu einem Prometheus (wahrscheinlich 1874) 275

Nachträge zur 3. Unzeitgemässen Betrachtung: Schopenhauer als Erzieher (Frühjahr und Sommer 1874) 281

Gedanken zur Unzeitgemässen Betrachtung: Der Staat (Ende 1874) 289

Gedanken und Entwürfe zur Unzeitgemässen Betrachtung: Lesen und Schreiben (1873—1875) 291

Gedanken und Entwürfe zur Unzeitgemässen Betrachtung: Wir Philologen (Frühjahr und Herbst 1875) 301

Plan 303

1. Abschnitt: Die heutigen Vorurtheile über die Alterthumsstudien 305

2. Abschnitt: Die Genesis des jetzigen Philologen . . . 328

3. Abschnitt: Wirkung auf die Nichtphilologen 342

4. Abschnitt: Die wirklichen Griechen und ihre Abschwächung durch die Philologen 346

5. Abschnitt: Zukünftiges 359

Betrachtungen im Anschluss an Dühring's „Werth des Lebens" (Gegen Ende 1875) 379

1. Dühring's Stil 381

2. Optimismus und Pessimismus 381

3. 4. Das Urtheil über den Werth des Lebens 382

5. Über den Werth der Askese 383

6. Apollinisch und Dionysisch 385

7. Allgemeine Erkenntnisse Narkotika 386

8. Der Trieb nach Anerkennung 386

9. Lust und Schmerz 387

10. Egoismus im menschlichen Leben 388

11. Schlussbetrachtung 388

Entwurf einer Unzeitgemässen Betrachtung: Über Religion (Ende 1875) 393

Seite

Richard Wagner in Bayreuth 395
A. Gedanken über Wagner (Januar 1874) 397
1. Maasslosigkeiten der Zeit und der Begabung Wagner's . 397
2. Wagner und die Deutschen 400
3. Wagner und die Politik 402
4. Stellung der wagnerischen Kunst zur Welt 402
5. Widersprüche im Begriff des musikalischen Dramas . . 404
6. Die Musik Wagner's 407
7. Wagner als Schriftsteller 410
8. Wagner's Gegner und Anhänger 411
B. Nachträge zu „Richard Wagner in Bayreuth" (1875) . . 413
Disposition 413
Einzelne Gedanken: 1. Zum 7. Abschnitt 415
2. „ 8. „ 418
3. „ 9. „ 422
4. „ 10. „ 424

Einzelne Gedanken und Entwürfe 1869—1876 427
1. Erkenntnisstheoretisches 429
2. Ästhetische Grundanschauungen 434
3. Die christliche Religion als ethische Demokratie 435
4. Der Kosmopolitismus 435
5. Erkenntniss und Handeln 435
6. Wissenschaft und Staat 436
7. Über den Selbstmord 436
8. Das Physiologische in aller Neigung 437
9. Die neuere deutsche Romanschriftstellerei 437
10. Die heiligende Persönlichkeit 438
11.—14. Einzelgedanken 439
15. Gegen die lyrische Poesie bei den Deutschen 440
16. Die Rhythmik der Griechen 440
17. Aristoteles als Ästhetiker 443
18. Die Choëphoren 444
19. Cicero und Demosthenes 450
20. Das goethische Hellenenthum 452
21. Sokrates 452

Nachbericht 453

Friedrich Nietzsche

Werke, Band X.

Die Philosophie

im

tragischen Zeitalter der Griechen.

(Fragment, Anfang 1873.)

VORWORT.

(Vermuthlich gegen Ende 1875.)

Bei fern stehenden Menschen genügt es uns, ihre Ziele zu wissen, um sie im ganzen zu billigen oder zu verwerfen. Bei näher stehenden urtheilen wir nach den Mitteln, mit denen sie ihre Ziele fördern: oft missbilligen wir ihre Ziele, lieben sie aber wegen der Mittel und der Art ihres Wollens. Nun sind philosophische Systeme nur für ihre Gründer ganz wahr: für alle späteren Philosophen gewöhnlich ein grosser Fehler, für die schwächeren Köpfe eine Summe von Fehlern und Wahrheiten, als höchstes Ziel jedenfalls aber ein Irrthum, insofern verwerflich. Deshalb missbilligen viele Menschen jeden Philosophen, weil sein Ziel nicht das ihre ist; es sind die ferner stehenden. Wer dagegen an grossen Menschen überhaupt seine Freude hat, hat auch seine Freude an solchen Systemen, seien sie auch ganz irrthümlich: sie haben doch einen Punkt an sich, der ganz unwiderleglich ist, eine persönliche Stimmung, Farbe; man kann sie benutzen, um das Bild des Philosophen zu gewinnen: wie man vom Gewächs an einem Orte auf den Boden schliessen kann. Diese Art, zu leben und die menschlichen Dinge anzusehn, ist jedenfalls einmal dagewesen und also möglich: das „System" ist das Gewächs dieses Bodens, oder wenigstens ein Theil dieses Systems — —

Ich erzähle die Geschichte jener Philosophen vereinfacht: ich will nur den Punkt aus jedem System herausheben, der ein Stück Persönlichkeit ist und zu jenem Unwiderleglichen, Undiscutirbaren gehört, das die Geschichte aufzubewahren hat: es ist ein Anfang, um jene Naturen durch Vergleichung wiederzugewinnen und nachzuschaffen und die Polyphonie der griechischen Natur endlich einmal wiedererklingen zu lassen: die Aufgabe ist, das an's Licht zu bringen, was wir immer lieben und verehren müssen und was uns durch keine spätere Erkenntniss geraubt werden kann: der grosse Mensch.

Spätere Fassung des Vorworts.

(Gegen Ende 1879.)

Dieser Versuch, die Geschichte der älteren griechischen Philosophen zu erzählen, unterscheidet sich von ähnlichen Versuchen durch die Kürze. Diese ist dadurch erreicht worden, dass bei jedem Philosophen nur eine ganz geringe Anzahl seiner Lehren erwähnt wurde, also durch Unvollständigkeit. Es sind aber die Lehren ausgewählt worden, in denen das Persönliche eines Philosophen am stärksten nachklingt, während eine vollständige Aufzählung aller möglichen überlieferten Lehrsätze, wie sie in den Handbüchern Sitte ist, jedenfalls eins zu Wege bringt, das völlige Verstummen des Persönlichen. Dadurch werden jene Berichte so langweilig: denn an Systemen, die widerlegt sind, kann uns eben nur noch das Persönliche interessiren, denn dies ist das ewig Unwiderlegbare. Aus drei Anekdoten ist es möglich, das Bild eines Menschen zu geben; ich versuche es, aus jedem Systeme drei Anekdoten herauszuheben, und gebe das übrige preis.

Einleitung.

1.

Es giebt Gegner der Philosophie: und man thut wohl auf sie zu hören, sonderlich wenn sie den erkrankten Köpfen der Deutschen die Metaphysik widerrathen, ihnen aber Reinigung durch die Physis, wie Goethe, oder Heilung durch die Musik, wie Richard Wagner, predigen. Die Ärzte des Volkes verwerfen die Philosophie; wer diese also rechtfertigen will, mag zeigen, wozu die gesunden Völker die Philosophie brauchen und gebraucht haben. Vielleicht gewinnen, falls er dies zeigen kann, selbst die Kranken die erspriessliche Einsicht, warum gerade ihnen dieselbe schädlich sei. Es giebt zwar gute Beispiele einer Gesundheit, die ganz ohne Philosophie oder bei einem ganz mässigen, fast spielerischen Gebrauche derselben bestehen kann; so lebten die Römer in ihrer besten Zeit ohne Philosophie. Aber wo fände sich das Beispiel der Erkrankung eines Volkes, dem die Philosophie die verlorne Gesundheit wiedergegeben hätte? Wenn sie je helfend, rettend, vorschützend sich äusserte, dann war es bei Gesunden, die Kranken machte sie stets noch kränker. War je ein Volk zerfasert und in schlaffer Spannung mit seinen Einzelnen verbunden, nie hat die Philosophie diese Einzelnen enger an das

Ganze zurückgeknüpft. War je einer gewillt abseits zu stehen und um sich den Zaun der Selbstgenugsamkeit zu ziehen, immer war die Philosophie bereit, ihn noch mehr zu isoliren und durch Isolation zu zerstören. Sie ist gefährlich, wo sie nicht in ihrem vollen Rechte ist: und nur die Gesundheit eines Volkes, aber aber auch nicht jedes Volkes, giebt ihr dieses Recht.

Schauen wir uns jetzt nach jener höchsten Auctorität für das um, was an einem Volke gesund zu heissen hat. Die Griechen, als die wahrhaft Gesunden, haben ein für allemal die Philosophie selbst gerechtfertigt, dadurch dass sie philosophirt haben; und zwar viel mehr als alle anderen Völker. Sie konnten nicht einmal zur rechten Zeit aufhören; denn noch im dürren Alter gebärdeten sie sich als hitzige Verehrer der Philosophie, ob sie schon unter ihr nur die frommen Spitzfindigkeiten und die hochheiligen Haarspaltereien der christlichen Dogmatik verstanden. Dadurch, dass sie nicht zur rechten Zeit aufhören konnten, haben sie selbst ihr Verdienst um die barbarische Nachwelt sehr verkürzt, weil diese, in der Unbelehrtheit und dem Ungestüm ihrer Jugend, sich gerade in jenen künstlich gewebten Netzen und Stricken verfangen musste.

Dagegen haben die Griechen es verstanden, zur rechten Zeit anzufangen, und diese Lehre, wann man zu philosophiren anfangen müsse, geben sie so deutlich, wie kein anderes Volk. Nicht nämlich erst in der Trübsal: was wohl einige vermeinen, die die Philosophie aus der Verdriesslichkeit ableiten. Sondern im Glück, in einer reifen Mannbarkeit, mitten heraus aus der feurigen Heiterkeit des tapferen und siegreichen Mannesalters. Dass in dieser Zeit die Griechen philosophirt haben, belehrt uns ebenso über das, was die Philosophie ist und was

sie soll, als über die Griechen selbst. Wären jene damals solche nüchterne und altkluge Praktiker und Heiterlinge gewesen, wie es sich der gelehrte Philister unserer Tage wohl imaginirt, oder hätten sie nur in einem schwelgerischen Schweben Klingen Athmen und Fühlen gelebt, wie es wohl der ungelehrte Phantast gerne annimmt, so wäre die Quelle der Philosophie gar nicht bei ihnen an's Licht gekommen. Höchstens hätte es einen bald im Sande verrieselnden oder zu Nebeln verdunstenden Bach gegeben, nimmermehr aber jenen breiten, mit stolzem Wellenschlage sich ergiessenden Strom, den wir als die griechische Philosophie kennen.

Zwar hat man mit Eifer darauf hingezeigt, wie viel die Griechen im orientalischen Auslande finden und lernen konnten, und wie mancherlei sie wohl von dort geholt haben. Freilich gab es ein wunderliches Schauspiel, wenn man die angeblichen Lehrer aus dem Orient und die möglichen Schüler aus Griechenland zusammenbrachte und jetzt Zoroaster neben Heraklit, die Inder neben den Eleaten, die Ägypter neben Empedokles, oder gar Anaxagoras unter den Juden und Pythagoras unter den Chinesen zur Schau stellte. Im einzelnen ist wenig ausgemacht worden; aber den ganzen Gedanken liessen wir uns schon gefallen, wenn man uns nur nicht mit der Folgerung beschwert, dass die Philosophie somit in Griechenland nur importirt und nicht aus natürlichem, heimischem Boden gewachsen sei, ja dass sie, als etwas Fremdes, die Griechen wohl eher ruinirt als gefördert habe. Nichts ist thörichter, als den Griechen eine autochthone Bildung nachzusagen, sie haben vielmehr alle bei anderen Völkern lebende Bildung in sich eingesogen, sie kamen gerade deshalb so weit, weil sie es verstanden, den Speer von dort weiter zu

schleudern, wo ihn ein anderes Volk liegen liess. Sie sind bewunderungswürdig in der Kunst, fruchtbar zu lernen: und so, wie sie, sollen wir von unsern Nachbarn lernen, zum Leben, nicht zum gelehrtenhaften Erkennen, alles Erlernte als Stütze benutzend, auf der man sich hoch und höher als der Nachbar schwingt. Die Fragen nach den Anfängen der Philosophie sind ganz gleichgültig, denn überall ist im Anfang das Rohe, Ungeformte, Leere und Hässliche, und in allen Dingen kommen nur die höheren Stufen in Betracht. Wer an Stelle der griechischen Philosophie sich lieber mit ägyptischer und persischer abgiebt, weil jene vielleicht „originaler" und jedenfalls älter sind, der verfährt ebenso unbesonnen, wie diejenigen, welche sich über die griechische so herrliche und tiefsinnige Mythologie nicht eher beruhigen können, als bis sie dieselbe auf physikalische Trivialitäten, auf Sonne Blitz Wetter und Nebel als auf ihre Uranfänge zurückgeführt haben, und welche zum Beispiel in der beschränkten Anbetung des einen Himmelsgewölbes bei den anderen Indogermanen eine reinere Form der Religion wiedergefunden zu haben wähnen, als die polytheistische der Griechen gewesen sei. Der Weg zu den Anfängen führt überall zu der Barbarei; und wer sich mit den Griechen abgiebt, soll sich immer vorhalten, dass der ungebändigte Wissenstrieb an sich zu allen Zeiten ebenso barbarisirt als der Wissenshass, und dass die Griechen durch die Rücksicht auf das Leben, durch ein ideales Lebensbedürfniss ihren an sich unersättlichen Wissenstrieb gebändigt haben — weil sie das, was sie lernten, sogleich leben wollten. Die Griechen haben auch als Menschen der Cultur und mit den Zielen der Cultur philosophirt und deshalb ersparten sie sich, aus irgend einem autochthonen Dünkel die Elemente der

Philosophie und Wissenschaft noch einmal zu erfinden, sondern giengen sofort darauf los, diese übernommenen Elemente so zu erfüllen zu steigern zu erheben und zu reinigen, dass sie jetzt erst in einem höheren Sinne und in einer reineren Sphäre zu Erfindern wurden. Sie erfanden nämlich die typischen Philosophenköpfe, und die ganze Nachwelt hat nichts Wesentliches mehr hinzu erfunden.

Jedes Volk wird beschämt, wenn man auf eine so wunderbar idealisirte Philosophengesellschaft hinweist, wie die der altgriechischen Meister Thales Anaximander Heraklit Parmenides Anaxagoras Empedokles Demokrit und Sokrates. Alle jene Männer sind ganz und aus einem Stein gehauen. Zwischen ihrem Denken und ihrem Charakter herrscht strenge Nothwendigkeit. Es fehlt für sie jede Convention, weil es damals keinen Pilosophen- und Gelehrtenstand gab. Sie alle sind in grossartiger Einsamkeit als die einzigen, die damals nur der Erkenntniss lebten. Sie alle besitzen die tugendhafte Energie der Alten, durch die sie alle Späteren übertreffen, ihre eigne Form zu finden und diese bis in's feinste und grösste durch Metamorphose fortzubilden. Denn keine Mode kam ihnen hülfreich und erleichternd entgegen. So bilden sie zusammen das, was Schopenhauer im Gegensatz zu der Gelehrten-Republik eine Genialen-Republik genannt hat: ein Riese ruft dem anderen durch die öden Zwischenräume der Zeiten zu, und ungestört durch muthwilliges, lärmendes Gezwerge, welches unter ihnen wegkriecht, setzt sich das hohe Geistergespräch fort.

Von diesem hohen Geistergespräch habe ich mir vorgesetzt zu erzählen, was unsre moderne Harthörigkeit etwa davon hören und verstehen kann: das heisst gewiss

das allerwenigste. Es scheint mir, dass jene alten Weisen, von Thales bis Sokrates, in ihm alles das, wenn auch in allgemeinster Form, besprochen haben, was für unsre Betrachtung das Eigenthümlich-Hellenische ausmacht. Sie prägen in ihrem Gespräche wie schon in ihren Persönlichkeiten die grossen Züge des griechischen Genius aus, deren schattenhafter Abdruck, deren verschwommene und deshalb undeutlich redende Copie die ganze griechische Geschichte ist. Wenn wir das gesammte Leben des griechischen Volkes richtig deuteten, immer würden wir doch nur das Bild wiedergespiegelt finden, das in seinen höchsten Genien mit lichteren Farben strahlt. Gleich das erste Erlebniss der Philosophie auf griechischem Boden, die Sanction der sieben Weisen, ist eine deutliche und unvergessliche Linie am Bilde des Hellenischen. Andere Völker haben Heilige, die Griechen haben Weise. Man hat mit Recht gesagt, dass ein Volk nicht sowohl durch seine grossen Männer charakterisirt werde, als durch die Art, wie es dieselben erkenne und ehre. In anderen Zeiten ist der Philosoph ein zufälliger einsamer Wanderer in feindseligster Umgebung, entweder sich durchschleichend oder mit geballten Fäusten sich durchdrängend. Allein bei den Griechen ist der Philosoph nicht zufällig: wenn er im sechsten und fünften Jahrhundert unter den ungeheuren Gefahren und Verführungen der Verweltlichung erscheint und gleichsam aus der Höhle des Trophonios mitten in die Üppigkeit das Entdeckerglück den Reichthum und die Sinnlichkeit der griechischen Kolonien hineinschreitet, so ahnen wir, dass er als ein edler Warner kommt, zu demselben Zwecke, zu dem in jenen Jahrhunderten die Tragödie geboren wurde, und den die orphischen Mysterien in den grotesken Hieroglyphen ihrer Gebräuche zu verstehen geben. Das

Urtheil jener Philosophen über das Leben und das Dasein überhaupt besagt so sehr viel mehr als ein modernes Urtheil, weil sie das Leben in einer üppigen Vollendung vor sich hatten, und weil bei ihnen nicht, wie bei uns, das Gefühl des Denkers sich verwirrt in dem Zwiespalt des Wunsches nach Freiheit Schönheit Grösse des Lebens und des Triebes nach Wahrheit, die nur frägt: Was ist das Leben überhaupt werth? Die Aufgabe, die der Philosoph innerhalb einer wirklichen, nach einheitlichem Stile gearteten Cultur zu erfüllen hat, ist aus unsern Zuständen und Erlebnissen deshalb nicht rein zu errathen, weil wir keine solche Cultur haben. Sondern nur eine Cultur, wie die griechische, kann die Frage nach jener Aufgabe des Philosophen beantworten, nur sie kann, wie ich sagte, die Philosophie überhaupt rechtfertigen, weil sie allein weiss und beweisen kann, warum und wie der Philosoph nicht ein zufälliger beliebiger, bald hier- bald dorthin versprengter Wanderer ist. Es giebt eine stählerne Nothwendigkeit, die den Philosophen an eine wahre Cultur fesselt: aber wie, wenn diese Cultur nicht vorhanden ist? Dann ist der Philosoph ein unberechenbarer und darum Schrecken einflössender Komet, während er im guten Falle als ein Hauptgestirn im Sonnensysteme der Cultur leuchtet. Deshalb rechtfertigen die Griechen den Philosophen, weil er allein bei ihnen kein Komet ist.

2.

Nach solchen Betrachtungen wird es ohne Anstoss hingenommen werden, wenn ich von den vorplatonischen Philosophen als von einer zusammengehörigen Gesellschaft rede und ihnen allein diese Schrift zu widmen

gedenke. Mit Plato beginnt etwas ganz Neues; oder, wie mit gleichem Rechte gesagt werden kann, seit Plato fehlt den Philosophen etwas Wesentliches, im Vergleich mit jener Genialen-Republik von Thales bis Sokrates. Wer sich missgünstig über jene älteren Meister ausdrücken will, mag sie die Einseitigen nennen und ihre Epigonen, mit Plato an der Spitze, die Vielseitigen. Richtiger und unbefangner würde es sein, die letzteren als philosophische Mischcharaktere, die ersteren als die reinen Typen zu begreifen. Plato selbst ist der erste grossartige Mischcharakter, und als solcher sowohl in seiner Philosophie als in seiner Persönlichkeit ausgeprägt. Sokratische, pythagoreische und heraklitische Elemente sind in seiner Ideenlehre vereinigt: sie ist deshalb kein typisch-reines Phänomen. Auch als Mensch vermischt Plato die Züge des königlich abgeschlossenen und allgenugsamen Heraklit, des melancholisch-mitleidsvollen und legislatorischen Pythagoras und des seelenkundigen Dialektikers Sokrates. Alle späteren Philosophen sind solche Mischcharaktere; wo etwas Einseitiges an ihnen hervortritt, wie bei den Cynikern, ist es nicht Typus, sondern Caricatur. Viel wichtiger aber ist, dass sie Sectenstifter sind, und dass die von ihnen gestifteten Secten insgesammt Oppositionsanstalten gegen die hellenische Cultur und deren bisherige Einheit des Stils waren. Sie suchen in ihrer Art eine Erlösung, aber nur für die Einzelnen oder höchstens für nahestehende Gruppen von Freunden und Jüngern. Die Thätigkeit der älteren Philosophen geht, obschon ihnen unbewusst, auf eine Heilung und Reinigung im grossen; der mächtige Lauf der griechischen Cultur soll nicht aufgehalten, furchtbare Gefahren sollen ihr aus dem Wege geräumt werden, der Philosoph stützt und vertheidigt seine Heimath. Jetzt,

seit Plato, ist er im Exil und conspirirt gegen sein Vaterland.

Es ist ein wahres Unglück, dass wir so wenig von jenen älteren philosophischen Meistern übrig haben und dass uns alles Vollständige entzogen ist. Unwillkürlich messen wir sie, jenes Verlustes wegen, nach falschen Maassen und lassen uns durch die rein zufällige Thatsache, dass es Plato und Aristoteles nie an Schätzern und Abschreibern gefehlt hat, zu Ungunsten der Früheren einnehmen. Manche nehmen eine eigne Vorsehung für die Bücher an, ein *fatum libellorum:* dies müsste aber jedenfalls sehr boshaft sein, wenn es uns Heraklit, das wunderbare Gedicht des Empedokles, die Schriften des Demokrit, den die Alten dem Plato gleichstellen und der jenen an Ingenuität noch überragt, zu entziehn für gut fand und uns zum Ersatz Stoiker, Epikureer und Cicero in die Hand drückt. Wahrscheinlich ist uns der grossartigste Theil des griechischen Denkens und seines Ausdrucks in Worten verloren gegangen: ein Schicksal, über das sich der nicht wundern wird, der sich der Missgeschicke des Scotus Erigena oder des Pascal erinnert und erwägt, dass selbst in diesem hellen Jahrhundert die erste Auflage von Schopenhauer's Welt als Wille und Vorstellung zu Maculatur gemacht werden musste. Will jemand für solche Dinge eine eigne fatalistische Macht annehmen, so mag er es thun und mit Goethe sprechen: „Über's Niederträchtige niemand sich beklage; denn es ist das Mächtige, was man dir auch sage". Es ist in Sonderheit mächtiger als die Macht der Wahrheit. Die Menschheit bringt so selten ein gutes Buch hervor, in dem mit kühner Freiheit das Schlachtlied der Wahrheit, das Lied des philosophischen Heroismus angestimmt wird: und doch hängt es von den

elendesten Zufälligkeiten, von plötzlichen Verfinsterungen der Köpfe, von abergläubischen Zuckungen und Antipathien, zuletzt selbst von schreibefaulen Fingern oder gar von Kerbwürmern und Regenwetter ab, ob es noch ein Jahrhundert länger lebt oder zu Moder und Erde wird. Doch wollen wir nicht klagen, vielmehr uns selbst die Abfertigungs- und Trostworte Hamann's gesagt sein lassen, die er an die Gelehrten richtet, die über verlorne Werke klagen: „Hatte der Künstler, welcher mit einer Linse durch ein Nadelöhr traf, nicht an einem Scheffel Linsen genug zur Übung seiner erworbenen Geschicklichkeit? Diese Frage möchte man an alle Gelehrte thun, welche die Werke der Alten nicht klüger als jener die Linsen zu gebrauchen wissen." Es wäre in unserem Falle noch hinzuzufügen, dass uns kein Wort, keine Anekdote, keine Jahreszahl mehr überliefert zu sein brauchte, als überliefert ist, ja dass selbst viel weniger uns erhalten sein dürfte, um die allgemeine Lehre festzustellen, dass die Griechen die Philosophie rechtfertigen.

Eine Zeit, die an der sogenannten allgemeinen Bildung leidet, aber keine Cultur und in ihrem Leben keine Einheit des Stils hat, wird mit der Philosophie nichts Rechtes anzufangen wissen, und wenn sie von dem Genius der Wahrheit selbst auf Strassen und Märkten proclamirt würde. Sie bleibt vielmehr, in einer solchen Zeit, gelehrter Monolog des einsamen Spaziergängers, zufälliger Raub des Einzelnen, verborgenes Stubengeheimniss oder ungefährliches Geschwätz zwischen akademischen Greisen und Kindern. Niemand darf es wagen, das Gesetz der Philosophie an sich zu erfüllen, niemand lebt philosophisch, mit jener einfachen Mannestreue, die einen Alten zwang, wo er auch war, was er auch trieb, sich als Stoiker zu gebärden, falls er der Stoa einmal Treue zugesagt hatte.

Alles moderne Philosophiren ist politisch und polizeilich, durch Regierungen Kirchen Akademien Sitten Moden Feigheiten der Menschen auf den gelehrten Anschein beschränkt: es bleibt beim Seufzer „wenn doch“ oder bei der Erkenntniss „es war einmal“. Die Philosophie ist ohne Recht, deshalb müsste sie der moderne Mensch, wenn er überhaupt nur muthig und gewissenhaft wäre, verwerfen und sie etwa mit ähnlichen Worten verbannen, mit denen Plato die Tragödiendichter aus seinem Staate verwies. Freilich bliebe ihr eine Entgegnung übrig, wie sie auch jenen Tragödiendichtern, gegen Plato, übrig blieb. Sie könnte etwa, wenn man sie einmal zum Reden zwänge, sagen: „Armseliges Volk! Ist es meine Schuld, wenn ich unter dir wie eine Wahrsagerin im Lande herumstreiche und mich verstecken und verstellen muss, als ob ich die Sünderin wäre und ihr meine Richter? Seht nur meine Schwester, die Kunst! Es geht ihr wie mir, wir sind unter Barbaren verschlagen und wissen nicht mehr uns zu retten. Hier fehlt uns, es ist wahr, jedes gute Recht: aber die Richter, vor denen wir Recht finden, richten auch über euch und werden euch sagen: Habt erst eine Cultur, dann sollt ihr auch erfahren, was die Philosophie will und kann.“

THALES.

3.

Die griechische Philosophie scheint mit einem ungereimten Einfalle zu beginnen, mit dem Satze: dass das Wasser der Ursprung und der Mutterschooss aller Dinge sei. Ist es wirklich nöthig, hierbei stille zu stehen und ernst zu werden? Ja, und aus drei Gründen: erstens weil der Satz etwas vom Ursprung der Dinge aussagt; zweitens weil er dies ohne Bild und Fabelei thut; und endlich drittens, weil in ihm, wenngleich nur im Zustand der Verpuppung, der Gedanke enthalten ist „alles ist eins". Der erstgenannte Grund lässt Thales noch in der Gemeinschaft mit Religiösen und Abergläubischen, der zweite aber nimmt ihn aus dieser Gesellschaft und zeigt uns ihn als Naturforscher, aber vermöge des dritten Grundes gilt Thales als der erste griechische Philosoph. Hätte er gesagt: aus Wasser wird Erde, so hätten wir nur eine wissenschaftliche Hypothese, eine falsche, aber doch schwer widerlegbare (bekanntlich wurde sie erst durch den Gründer der modernen Chemie völlig beseitigt); Thales aber gieng in seinen Absichten über die Aufgaben einer physikalischen Welterklärung hinaus und meinte, mit seinem Satze „alles ist eins, und zwar als Wasser"

den metaphysischen Weltknoten zum ersten Male richtig gefasst und aufgelöst zu haben! Thatsächlich hat er in der Darstellung dieser Einheits-Vorstellung durch die Hypothese vom Wasser den niedrigen Stand der physikalischen Einsichten seiner Zeit nicht überwunden, sondern höchstens übersprungen. Die dürftigen und ungeordneten Beobachtungen empirischer Art, die Thales über das Vorkommen und die Verwandlungen des Wassers oder, genauer, des Feuchten, gemacht hatte, hätten am wenigsten eine solche ungeheure Verallgemeinerung erlaubt oder gar angerathen; das, was zu dieser trieb, war ein metaphysischer Glaubenssatz, der seinen Ursprung in einer mystischen Intuition hat und dem wir bei allen Philosophien, sammt den immer erneuten Versuchen, ihn besser auszudrücken, begegnen: — der Satz „alles ist eins".

Es ist merkwürdig, wie gewaltherrisch ein solcher Glaube mit aller Empirie verfährt. Gerade an Thales kann man lernen, wie es die Philosophie, zu allen Zeiten, gemacht hat, wenn sie zu ihrem magisch anziehenden Ziele, über die Hecken der Erfahrung hinweg, hinüberwollte. Sie springt auf leichten Stützen voraus: die Hoffnung und die Ahnung beflügeln ihren Fuss. Schwerfällig keucht der rechnende Verstand hinterdrein und sucht bessere Stützen, um auch selbst jenes lockende Ziel zu erreichen, an dem der göttlichere Gefährte schon angelangt ist. Man glaubt, zwei Wanderer an einem wilden, Steine mit sich fortwälzenden Waldbach zu sehen: der eine springt leichtfüssig hinüber, die Steine benutzend und sich auf ihnen immer weiter schwingend, ob sie auch jäh hinter ihm in die Tiefe sinken; der andere steht alle Augenblicke hülflos da, er muss sich erst Fundamente bauen, die seinen schweren, bedächtigen Schritt ertragen;

mitunter geht dies nicht, und dann hilft ihm kein Gott über den Bach. Was bringt also das philosophische Denken so schnell an sein Ziel? Unterscheidet es sich von dem rechnenden und abmessenden Denken etwa nur durch das raschere Durchfliegen grosser Räume? Nein, denn es hebt seinen Fuss eine fremde, unlogische Macht, die Phantasie. Durch sie gehoben, springt es weiter von Möglichkeit zu Möglichkeit, die einstweilen als Sicherheiten genommen werden: hier und da ergreift es selbst Sicherheiten im Fluge. Ein genialisches Vorgefühl zeigt sie ihm, es erräth von ferne, dass an diesem Punkte beweisbare Sicherheiten sind. Besonders aber ist die Kraft der Phantasie mächtig im blitzartigen Erfassen und Beleuchten von Ähnlichkeiten: die Reflexion bringt nachher ihre Massstäbe und Schablonen heran und sucht die Ähnlichkeiten durch Gleichheiten, das Nebeneinander-Geschaute durch Causalitäten zu ersetzen. Aber selbst, wenn dies nie möglich sein sollte, selbst im Falle des Thales hat das unbeweisbare Philosophiren noch einen Werth; sind auch alle Stützen gebrochen, wenn die Logik und die Starrheit der Empirie hinüber will zu dem Satze „alles ist Wasser", so bleibt immer noch, nach Zertrümmerung des wissenschaftlichen Baues, ein Rest übrig; und gerade in diesem Reste liegt eine treibende Kraft und gleichsam die Hoffnung zukünftiger Fruchtbarkeit.

Ich meine natürlich nicht, dass der Gedanke, in irgend einer Beschränkung oder Abschwächung, oder als Allegorie, vielleicht noch eine Art „Wahrheit" behalte: etwa wenn man sich den bildenden Künstler am Wasserfalle stehend denkt, und er in den ihm entgegenspringenden Formen ein künstlerisch vorbildendes Spiel des Wassers mit Menschen- und Thierleibern, Masken, Pflanzen, Felsen, Nymphen, Greifen, überhaupt mit allen

vorhandenen Typen sieht: so dass für ihn der Satz „alles ist Wasser“ bestätigt wäre. Der Gedanke des Thales hat vielmehr gerade darin seinen Werth — auch nach der Erkenntniss, dass er unbeweisbar ist —, dass er jedenfalls unmythisch und unallegorisch gemeint war. Die Griechen, unter denen Thales plötzlich so bemerkbar wurde, waren darin das Gegenstück aller Realisten, als sie eigentlich nur an die Realität von Menschen und Göttern glaubten und die ganze Natur gleichsam nur als Verkleidung, Maskerade und Metamorphose dieser Götter-Menschen betrachteten. Der Mensch war ihnen die Wahrheit und der Kern der Dinge, alles andre nur Erscheinung und täuschendes Spiel. Eben deshalb machte es ihnen unglaubliche Beschwerde, die Begriffe als Begriffe zu fassen: und umgekehrt wie bei den Neueren auch das Persönlichste sich zu Abstractionen sublimirt, rann bei ihnen das Abstracteste immer wieder zu einer Person zusammen. Thales aber sagte: „nicht der Mensch, sondern das Wasser ist die Realität der Dinge“, er fängt an, der Natur zu glauben, sofern er doch wenigstens an das Wasser glaubt. Als Mathematiker und Astronom hatte er sich gegen alles Mythische und Allegorische erkältet, und wenn es ihm nicht gelang, bis zu der reinen Abstraction „alles ist eins“ ernüchtert zu werden, und er bei einem physikalischen Ausdrucke stehen blieb, so war er doch, unter den Griechen seiner Zeit, eine befremdliche Seltenheit. Vielleicht besassen die höchst auffälligen Orphiker die Fähigkeit, Abstractionen zu fassen und unplastisch zu denken, in einem noch höheren Grade als er: nur dass ihnen der Ausdruck derselben allein in der Form der Allegorie gelang. Auch Pherekydes aus Syros, der Thales in der Zeit und in manchen physikalischen Conceptionen nahe steht, schwebt mit seinem

Ausdrucke derselben in jener Mittelregion, in der der Mythus sich mit der Allegorie gattet: so dass er zum Beispiel wagt, die Erde mit einer geflügelten Eiche zu vergleichen, die mit ausgebreiteten Fittigen in der Luft hängt und der Zeus, nach Überwältigung des Kronos, ein prachtvolles Ehrengewand umlegt, in das er mit eigner Hand die Länder, Wasser und Flüsse eingestickt hat. Solchem kaum in's Schaubare zu übersetzenden düster-allegorischen Philosophiren gegenüber ist Thales ein schöpferischer Meister, der ohne phantastische Fabelei der Natur in ihre Tiefen zu sehen begann. Wenn er dabei die Wissenschaft und das Beweisbare zwar benutzte, aber bald übersprang, so ist dies ebenfalls ein typisches Merkmal des philosophischen Kopfes. Das griechische Wort, welches den „Weisen" bezeichnet, gehört etymologisch zu *sapio* ich schmecke, *sapiens* der Schmeckende, *sisyphos* der Mann des schärfsten Geschmacks; ein scharfes Herausschmecken und -erkennen, ein bedeutendes Unterscheiden macht also, nach dem Bewusstsein des Volkes, die eigenthümliche Kunst des Philosophen aus. Er ist nicht klug, wenn man klug den nennt, der in seinen eignen Angelegenheiten das Gute herausfindet; Aristoteles sagt mit Recht: „das, was Thales und Anaxagoras wissen, wird man ungewöhnlich, erstaunlich, schwierig, göttlich nennen, aber unnütz, weil es ihnen nicht um die menschlichen Güter zu thun war." Durch dieses Auswählen und Ausscheiden des Ungewöhnlichen Erstaunlichen Schwierigen Göttlichen grenzt sich die Philosophie gegen die Wissenschaft ebenso ab, wie sie durch das Hervorheben des Unnützen sich gegen die Klugheit abgrenzt. Die Wissenschaft stürzt sich, ohne solches Auswählen, ohne solchen Feingeschmack, auf alles Wissbare, in der blinden Begierde, alles um

jeden Preis erkennen zu wollen; das philosophische Denken dagegen ist immer auf der Fährte der wissenswürdigsten Dinge, der grossen und wichtigen Erkenntnisse. Nun ist der Begriff der Grösse wandelbar, sowohl im moralischen als ästhetischen Bereiche: so beginnt die Philosophie mit einer Gesetzgebung der Grösse, ein Namengeben ist mit ihr verbunden. „Das ist gross" sagt sie und damit erhebt sie den Menschen über das blinde ungebändigte Begehren seines Erkenntnisstriebes. Durch den Begriff der Grösse bändigt sie diesen Trieb: und am meisten dadurch, dass sie die grösste Erkenntniss, vom Wesen und Kern der Dinge, als erreichbar und als erreicht betrachtet. Wenn Thales sagt „alles ist Wasser", so zuckt der Mensch empor aus dem wurmartigen Betasten und Herumkriechen der einzelnen Wissenschaften, er ahnt die letzte Lösung der Dinge und überwindet, durch diese Ahnung, die gemeine Befangenheit der niederen Erkenntnissgrade. Der Philosoph sucht den Gesammtklang der Welt in sich nachtönen zu lassen und ihn aus sich herauszustellen in Begriffen: während er beschaulich ist wie der bildende Künstler, mitleidend wie der Religiöse, nach Zwecken und Causalitäten spähend wie der wissenschaftliche Mensch, während er sich zum Makrokosmos aufschwellen fühlt, behält er dabei die Besonnenheit, sich, als den Wiederschein der Welt, kalt zu betrachten, jene Besonnenheit, die der dramatische Künstler besitzt, wenn er sich in andre Leiber verwandelt, aus ihnen redet und doch diese Verwandlung nach aussen hin, in geschriebnen Versen, zu projiciren weiss. Was hier der Vers für den Dichter ist, ist für den Philosophen das dialektische Denken: nach ihm greift er, um sich seine Verzauberung festzuhalten, um sie zu petrificiren. Und wie für den Dramatiker Wort

und Vers nur das Stammeln in einer fremden Sprache sind, um in ihr zu sagen, was er lebte und schaute und was er direct nur durch die Gebärde und die Musik verkünden kann, so ist der Ausdruck jeder tiefen philosophischen Intuition durch Dialektik und wissenschaftliche Reflexion zwar einerseits das einzige Mittel, um das Geschaute mitzutheilen, aber ein kümmerliches Mittel, ja im Grunde eine metaphorische, ganz und gar ungetreue Übertragung in eine verschiedene Sphäre und Sprache. So schaute Thales die Einheit des Seienden: und wie er sich mittheilen wollte, redete er vom Wasser!

ANAXIMANDER.

4.

Während der allgemeine Typus des Philosophen an dem Bilde des Thales sich nur wie aus Nebeln heraushebt, spricht schon das Bild seines grossen Nachfolgers viel deutlicher zu uns. Anaximander aus Milet, der erste philosophische Schriftsteller der Alten, schreibt so, wie der typische Philosoph eben schreiben wird, so lange ihm noch nicht durch befremdende Anforderungen die Unbefangenheit und die Naivetät geraubt sind: in grossstilisirter Steinschrift, Satz für Satz Zeuge einer neuen Erleuchtung und Ausdruck des Verweilens in erhabenen Contemplationen. Der Gedanke und seine Form sind Meilensteine auf dem Pfade zu jener höchsten Weisheit. In solcher lapidarischen Eindringlichkeit sagt Anaximander einmal: „Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zu Grunde gehen, nach der Nothwendigkeit; denn sie müssen Busse zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden, gemäss der Ordnung der Zeit". — Räthselhafter Ausspruch eines wahren Pessimisten, Orakelaufschrift am Grenzsteine griechischer Philosophie, wie werden wir dich deuten?

Der einzige ernstgesinnte Sittenlehrer unseres Saeculum legt uns in den Parergis (Band II, Capitel 12, Nach-

träge zur Lehre vom Leiden der Welt, Anhang verwandter Stellen) eine ähnliche Betrachtung an's Herz. „Der rechte Massstab zur Beurtheilung eines jeden Menschen ist, dass er eigentlich ein Wesen sei, welches gar nicht existiren sollte, sondern sein Dasein abbüsst durch vielgestaltetes Leiden und Tod: — was kann man von einem solchen erwarten? Sind wir denn nicht alle zum Tode verurtheilte Sünder? Wir büssen unsere Geburt erstlich durch das Leben und zweitens durch das Sterben ab.“ Wer diese Lehre aus der Physiognomie unseres allgemeinen Menschenlooses herausliest und die schlechte Grundbeschaffenheit eines jeden Menschenlebens schon darin erkennt, dass keines verträgt, aufmerksam und in nächster Nähe betrachtet zu werden, — obschon unsere an die biographische Seuche gewöhnte Zeit anders und stattlicher über die Würde des Menschen zu denken scheint —; wer, wie Schopenhauer, auf den „Höhen der indischen Lüfte“ das heilige Wort von dem moralischen Werthe des Daseins gehört hat, der wird schwer davon abzuhalten sein, eine höchst anthropomorphische Metapher zu machen und jene schwermüthige Lehre aus der Beschränkung auf das Menschenleben herauszuziehen, und sie auf den allgemeinen Charakter alles Daseins, durch Übertragung, anzuwenden. Es mag nicht logisch sein, ist aber jedenfalls recht menschlich, und überdies recht im Stile des früher geschilderten philosophischen Springens, jetzt mit Anaximander alles Werden wie eine strafwürdige Emancipation vom ewigen Sein anzusehn, als ein Unrecht, das mit dem Untergange zu büssen ist. Alles, was einmal geworden ist, vergeht auch wieder, ob wir nun dabei an das Menschenleben oder an das Wasser oder an Warm und Kalt denken: überall, wo bestimmte Eigenschaften wahrzunehmen sind, dürfen wir auch den

Untergang dieser Eigenschaften, nach einem ungeheuren Erfahrungs-Beweis, prophezeien. Nie kann also ein Wesen, das bestimmte Eigenschaften besitzt und aus ihnen besteht, Ursprung und Princip der Dinge sein; das wahrhaft Seiende, schloss Anaximander, kann keine bestimmten Eigenschaften besitzen, sonst würde es, wie alle andern Dinge, entstanden sein und zu Grunde gehn müssen. Damit das Werden nicht aufhört, muss das Urwesen unbestimmt sein. Die Unsterblichkeit und Ewigkeit des Urwesens liegt nicht in einer Unendlichkeit und Unausschöpfbarkeit — wie gemeinhin die Erklärer des Anaximander annehmen —, sondern darin, dass es der bestimmten, zum Untergange führenden Qualitäten bar ist: weshalb es auch seinen Namen, als „das Unbestimmte" trägt. Das so benannte Urwesen ist über das Werden erhaben und verbürgt eben deshalb die Ewigkeit und den ungehemmten Verlauf des Werdens. Diese letzte Einheit in jenem „Unbestimmten", der Mutterschooss aller Dinge, kann freilich von dem Menschen nur negativ bezeichnet werden, als etwas, dem aus der vorhandenen Welt des Werdens kein Prädicat gegeben werden kann, und dürfte deshalb dem kantischen „Ding an sich" als ebenbürtig gelten.

Wer sich freilich mit anderen darüber herumstreiten kann, was das nun eigentlich für ein Urstoff gewesen sei, ob er etwa ein Mittelding zwischen Luft und Wasser oder vielleicht zwischen Luft und Feuer sei, hat unsern Philosophen gar nicht verstanden: was ebenfalls von jenen zu sagen ist, die sich ernsthaft fragen, ob Anaximander sich seinen Urstoff als Mischung aller vorhandenen Stoffe gedacht habe. Vielmehr dorthin müssen wir den Blick richten, wo wir lernen können, dass Anaximander die Frage nach der Herkunft dieser Welt be-

reits nicht mehr rein physikalisch behandelte, hin nach jenem zuerst angeführten lapidarischen Satz. Wenn er vielmehr in der Vielheit der entstandenen Dinge eine Summe von abzubüssenden Ungerechtigkeiten schaute, so hat er das Knäuel des tiefsinnigsten ethischen Problems mit kühnem Griffe, als der erste Grieche, erhascht. Wie kann etwas vergehen, was ein Recht hat, zu sein! Woher jenes rastlose Werden und Gebären, woher jener Ausdruck von schmerzhafter Verzerrung auf dem Angesichte der Natur, woher die nie endende Todtenklage in allen Reichen des Daseins? Aus dieser Welt des Unrechtes, des frechen Abfalls von der Ureinheit der Dinge flüchtet Anaximander in eine metaphysische Burg, aus der hinausgelehnt er jetzt den Blick weit umher rollen lässt, um endlich, nach nachdenklichem Schweigen, an alle Wesen die Frage zu richten: „Was ist euer Dasein werth? Und wenn es nichts werth ist, wozu seid ihr da? Durch eure Schuld merke ich, weilt ihr in dieser Existenz. Mit dem Tode werdet ihr sie büssen müssen. Seht hin, wie eure Erde welkt; die Meere nehmen ab und trocknen aus, die Seemuschel auf dem Gebirge zeigt euch, wie weit sie schon vertrocknet sind; das Feuer zerstört eure Welt bereits jetzt, endlich wird sie in Dunst und Rauch aufgehn. Aber immer von neuem wieder wird eine solche Welt der Vergänglichkeit sich bauen: wer vermöchte euch vom Fluche des Werdens zu erlösen?“

Einem Manne, der solche Fragen stellt, dessen aufschwebendes Denken fortwährend die empirischen Stricke zerriss, um sofort den höchsten superlunarischen Aufschwung zu nehmen, mag nicht jede Art des Lebens willkommen gewesen sein. Wir glauben es gerne der Überlieferung, dass er in besonders ehrwürdiger Kleidung einhergieng und einen wahrhaft tragischen Stolz

in seinen Gebärden und Lebensgewohnheiten zeigte. Er lebte, wie er schrieb; er sprach so feierlich, als er sich kleidete; er erhob die Hand und setzte den Fuss, als ob dieses Dasein eine Tragödie sei, in der er, als Held, mitzuspielen geboren sei. In alledem war er das grosse Vorbild des Empedokles. Seine Mitbürger erwählten ihn, eine auswandernde Kolonie anzuführen — vielleicht freuten sie sich, ihn zugleich ehren und loswerden zu können. Auch sein Gedanke zog aus und gründete Kolonien: in Ephesus und in Elea wurde man ihn nicht los, und wenn man sich nicht entschliessen konnte, an der Stelle zu bleiben, wo er stand, so wusste man doch, dass man dorthin von ihm geführt worden sei, von wo man jetzt, ohne ihn, weiterzuschreiten sich anschickte.

Thales zeigt das Bedürfniss, das Reich der Vielheit zu simplificiren und zu einer blossen Entfaltung oder Verkleidung der einen allein vorhandenen Qualität, des Wassers, herabzusetzen. Über ihn geht Anaximander mit zwei Schritten hinaus. Er fragt sich einmal: „Wie ist doch, wenn es überhaupt eine ewige Einheit giebt, jene Vielheit möglich?“ und entnimmt die Antwort aus dem widerspruchsvollen, sich selbst aufzehrenden und verneinenden Charakter dieser Vielheit. Die Existenz derselben wird ihm zu einem moralischen Phänomen, sie ist nicht gerechtfertigt, sondern büsst sich fortwährend durch den Untergang ab. Aber dann fällt ihm die Frage ein: „Warum ist denn nicht schon längst alles Gewordne zu Grunde gegangen, da doch bereits eine ganze Ewigkeit von Zeit vorüber ist? Woher der immer erneute Strom des Werdens?“ Er weiss sich nur durch mystische Möglichkeiten vor dieser Frage zu retten: das ewige Werden kann seinen Ursprung nur im ewigen Sein haben, die Bedingungen zu dem Abfall von jenem Sein zu einem

Werden in Ungerechtigkeit sind immer die gleichen, die Constellation der Dinge ist nun einmal so beschaffen, dass kein Ende für jenes Heraustreten des Einzelwesens aus dem Schooss des „Unbestimmten“ abzusehen ist. Hierbei blieb Anaximander: das heisst er blieb in den tiefen Schatten, die wie riesenhafte Gespenster auf dem Gebirge einer solchen Weltbetrachtung lagen. Je mehr man dem Probleme sich nahen wollte, wie überhaupt aus dem Unbestimmten je das Bestimmte, aus dem Ewigen das Zeitliche, aus dem Gerechten die Ungerechtigkeit, durch Abfall entstehen könne, um so grösser wurde die Nacht.

HERAKLIT.

5.

Mitten auf diese mystische Nacht, in die Anaximander's Problem vom Werden gehüllt war, trat Heraklit aus Ephesus zu und erleuchtete sie durch einen göttlichen Blitzschlag. „Das Werden schaue ich an, ruft er, und niemand hat so aufmerksam diesem ewigen Wellenschlage und Rhythmus der Dinge zugesehen. Und was schaute ich? Gesetzmässigkeiten, unfehlbare Sicherheiten, immer gleiche Bahnen des Rechtes, hinter allen Überschreitungen der Gesetze richtende Erinnyen, die ganze Welt das Schauspiel einer waltenden Gerechtigkeit und dämonisch allgegenwärtiger, ihrem Dienste untergebener Naturkräfte. Nicht die Bestrafung des Gewordenen schaute ich, sondern die Rechtfertigung des Werdens. Wann hat sich der Frevel, der Abfall in unverbrüchlichen Formen, in heilig geachteten Gesetzen offenbart? Wo die Ungerechtigkeit waltet, da ist Willkür, Unordnung, Regellosigkeit, Widerspruch; wo aber das Gesetz und die Tochter des Zeus, die Dike, allein regiert, wie in dieser Welt, wie sollte da die Sphäre der Schuld, der Busse, der Verurtheilung und gleichsam die Richtstätte aller Verdammten sein?“

Aus dieser Intuition entnahm Heraklit zwei zusammenhängende Verneinungen, die erst durch die Vergleichung mit den Lehrsätzen seines Vorgängers in das helle Licht gerückt werden. Einmal leugnete er die Zweiheit ganz diverser Welten, zu deren Annahme Anaximander gedrängt worden war; er schied nicht mehr eine physische Welt von einer metaphysischen, ein Reich der bestimmten Qualitäten von einem Reich der undefinirbaren Unbestimmtheit ab. Jetzt, nach diesem ersten Schritte, konnte er auch nicht mehr von einer weit grösseren Kühnheit des Verneinens zurückgehalten werden: er leugnete überhaupt das Sein. Denn diese eine Welt, die er übrig behielt — umschirmt von ewigen ungeschriebenen Gesetzen, auf- und niederfluthend im ehernen Schlage des Rhythmus —, zeigt nirgends ein Verharren, eine Unzerstörbarkeit, ein Bollwerk im Strome. Lauter als Anaximander rief Heraklit es aus: „Ich sehe nichts als Werden. Lasst euch nicht täuschen! In eurem kurzen Blick liegt es, nicht im Wesen der Dinge, wenn ihr irgendwo festes Land im Meere des Werdens und Vergehens zu sehen glaubt. Ihr gebraucht Namen der Dinge, als ob sie eine starre Dauer hätten: aber selbst der Strom, in den ihr zum zweiten Male steigt, ist nicht derselbe als bei dem ersten Male."

Heraklit hat als sein königliches Besitzthum die höchste Kraft der intuitiven Vorstellung; während er gegen die andre Vorstellungsart, die in Begriffen und logischen Combinationen vollzogen wird, also gegen die Vernunft, sich kühl, unempfindlich, ja feindlich zeigt und ein Vergnügen zu empfinden scheint, wenn er ihr mit einer intuitiv gewonnenen Wahrheit widersprechen kann: und dies thut er in Sätzen wie „Alles hat jederzeit das Entgegengesetzte an sich" so ungescheut, dass Ari-

stoteles ihn des höchsten Verbrechens vor dem Tribunale der Vernunft zeiht, gegen den Satz vom Widerspruch gesündigt zu haben. Die intuitive Vorstellung aber umfasst zweierlei: einmal die gegenwärtige, in allen Erfahrungen an uns heran sich drängende bunte und wechselnde Welt, sodann die Bedingungen, durch die jede Erfahrung von dieser Welt erst möglich wird, Zeit und Raum. Denn diese können, wenn sie auch ohne bestimmten Inhalt sind, unabhängig von jeder Erfahrung und rein an sich intuitiv percipirt, also angeschaut werden. Wenn nun Heraklit in dieser Weise die Zeit, losgelöst von allen Erfahrungen betrachtet, so hatte er an ihr das belehrendste Monogramm alles dessen, was überhaupt in den Bereich der intuitiven Vorstellung fällt. So wie er die Zeit erkannte, erkannte sie zum Beispiel auch Schopenhauer, als welcher von ihr wiederholt aussagt: dass in ihr jeder Augenblick nur ist, sofern er den vorhergehenden, seinen Vater, vertilgt hat, um selbst ebenso schnell wieder vertilgt zu werden; dass Vergangenheit und Zukunft so nichtig als irgend ein Traum sind, Gegenwart aber nur die ausdehnungs- und bestandlose Grenze zwischen beiden sei; dass aber, wie die Zeit, so der Raum, und wie dieser, so auch alles, was in ihm und der Zeit zugleich ist, nur ein relatives Dasein hat, nur durch und für ein anderes, ihm Gleichartiges, das heisst wieder nur ebenso Bestehendes, sei. Dies ist eine Wahrheit von der höchsten unmittelbaren, jedermann zugänglichen Anschaulichkeit und eben darum begrifflich und vernünftig sehr schwer zu erreichen. Wer sie vor Augen hat, muss aber auch sofort zu der heraklitischen Consequenz weitergehen und sagen, dass das ganze Wesen der Wirklichkeit eben nur Wirken ist und dass es für sie keine andre Art Sein giebt; wie dies ebenfalls

Schopenhauer dargestellt hat (Welt als Wille und Vorstellung Band I, erstes Buch § 4): „Nur als wirkend füllt sie den Raum, füllt sie die Zeit: ihre Einwirkung auf das unmittelbare Object bedingt die Anschauung, in der sie allein existirt: die Folge der Einwirkung jedes andern materiellen Objects auf ein anderes wird nur erkannt, sofern das letztere jetzt anders als zuvor auf das unmittelbare Object einwirkt, besteht nur darin. Ursache und Wirkung ist also das ganze Wesen der Materie: ihr Sein ist ihr Wirken. Höchst treffend ist deshalb im Deutschen der Inbegriff alles Materiellen „Wirklichkeit“ genannt, welches Wort viel bezeichnender ist als Realität. Das, worauf sie wirkt, ist allemal wieder Materie: ihr ganzes Sein und Wesen besteht also nur in der gesetzmässigen Veränderung, die ein Theil derselben im anderen hervorbringt, ist folglich gänzlich relativ, nach einer nur innerhalb ihrer Grenzen geltenden Relation, also eben wie die Zeit, eben wie der Raum.“

Das ewige und alleinige Werden, die gänzliche Unbeständigkeit alles Wirklichen, das fortwährend nur wirkt und wird und nicht ist, wie dies Heraklit lehrt, ist eine furchtbare und betäubende Vorstellung und in ihrem Einflusse am nächsten der Empfindung verwandt, mit der jemand, bei einem Erdbeben, das Zutrauen zu der festgegründeten Erde verliert. Es gehörte eine erstaunliche Kraft dazu, diese Wirkung in das Entgegengesetzte, in das Erhabne und das beglückte Erstaunen zu übertragen. Dies erreichte Heraklit durch eine Beobachtung über den eigentlichen Hergang jedes Werdens und Vergehens, welchen er unter der Form der Polarität begriff, als das Auseinandertreten einer Kraft in zwei qualitativ verschiedne, entgegengesetzte und zur Wiedervereinigung strebende Thätigkeiten. Fortwährend entzweit sich eine

Qualität mit sich selbst und scheidet sich in ihre Gegensätze: fortwährend streben diese Gegensätze wieder zu einander hin. Das Volk meint zwar, etwas Starres, Fertiges, Beharrendes zu erkennen: in Wahrheit ist in jedem Augenblick Licht und Dunkel, Bitter und Süss bei einander und an einander geheftet, wie zwei Ringende, von denen bald der eine bald der andre die Obmacht bekommt. Der Honig ist, nach Heraklit, zugleich bitter und süss, und die Welt selbst ist ein Mischkrug, der beständig umgerührt werden muss. Aus dem Krieg des Entgegengesetzten entsteht alles Werden: die bestimmten als andauernd uns erscheinenden Qualitäten drücken nur das momentane Übergewicht des einen Kämpfers aus, aber der Krieg ist damit nicht zu Ende, das Ringen dauert in Ewigkeit fort. Alles geschieht gemäss diesem Streite, und gerade dieser Streit offenbart die ewige Gerechtigkeit. Es ist eine wundervolle, aus dem reinsten Borne des Hellenischen geschöpfte Vorstellung, welche den Streit als das fortwährende Walten einer einheitlichen, strengen, an ewige Gesetze gebundenen Gerechtigkeit betrachtet. Nur ein Grieche war im Stande, diese Vorstellung als Fundament einer Kosmodicee zu finden; es ist die gute Eris Hesiod's, zum Weltprincip verklärt, es ist der Wettkampfgedanke der einzelnen Griechen und des griechischen Staates, aus den Gymnasien und Palästren, aus den künstlerischen Agonen, aus dem Ringen der politischen Parteien und der Städte mit einander, in's allgemeinste übertragen, so dass jetzt das Räderwerk des Kosmos in ihm sich dreht. Wie jeder Grieche kämpft, als ob er allein im Recht sei, und wie ein unendlich sicheres Mass des richterlichen Urtheils in jedem Augenblick bestimmt, wohin der Sieg sich neigt, so ringen die Qualitäten mit einander, nach unverbrüchlichen.

dem Kampfe immanenten Gesetzen und Maassen. Die Dinge selbst, an deren Feststehen und Standhalten der enge Menschen- und Thierkopf glaubt, haben gar keine eigentliche Existenz, sie sind das Erblitzen und der Funkenschlag gezückter Schwerter, sie sind das Aufglänzen des Siegs, im Kampfe der entgegengesetzten Qualitäten.

Jenen Kampf, der allem Werden eigenthümlich ist, jenen ewigen Wechsel des Sieges schildert wiederum Schopenhauer (Welt als Wille und Vorstellung Band I, zweites Buch § 27): „Beständig muss die beharrende Materie die Form wechseln, indem, am Leitfaden der Causalität, mechanische, physische, chemische, organische Erscheinungen sich gierig zum Hervortreten drängend, einander die Materie entreissen, da jede ihre Idee offenbaren will. Durch die gesammte Natur lässt sich dieser Streit verfolgen, ja, sie besteht eben wieder nur durch ihn.“ Die folgenden Seiten geben die merkwürdigsten Illustrationen dieses Streites: nur dass der Grundton dieser Schilderungen immer ein andrer bleibt als bei Heraklit, sofern der Kampf für Schopenhauer ein Beweis von der Selbst-Entzweiung des Willens zum Leben, ein An-sich-selber-Zehren dieses finstren dumpfen Triebes ist, als ein durchweg entsetzliches, keineswegs beglückendes Phänomen. Der Tummelplatz und der Gegenstand dieses Kampfes ist die Materie, welche die Naturkräfte wechselseitig einander zu entreissen suchen, wie auch Raum und Zeit, deren Vereinigung durch die Causalität eben die Materie ist.

6.

Während die Imagination Heraklit's das rastlos bewegte Weltall, die „Wirklichkeit“, mit dem Auge des

beglückten Zuschauers mass, der zahllose Paare im freudigen Kampfspiele, unter der Obhut strenger Kampfrichter, ringen sieht, überkam ihn eine noch höhere Ahnung: er konnte die ringenden Paare und die Richter nicht mehr getrennt von einander betrachten, die Richter selbst schienen zu kämpfen, die Kämpfer selbst schienen sich zu richten — ja, da er im Grunde nur die ewig waltende eine Gerechtigkeit wahrnahm, so wagte er auszurufen: „Der Streit des Vielen selbst ist die eine Gerechtigkeit! Und überhaupt: das Eine ist das Viele. Denn was sind alle jene Qualitäten dem Wesen nach? Sind sie unsterbliche Götter? Sind sie getrennte, von Anfang und ohne Ende für sich wirkende Wesen? Und wenn die Welt, die wir sehen, nur Werden und Vergehn, aber kein Beharren kennt, sollten vielleicht gar jene Qualitäten eine anders geartete metaphysische Welt constituiren, zwar keine Welt der Einheit, wie sie Anaximander hinter dem flatternden Schleier der Vielheit suchte, aber eine Welt ewiger und wesenhafter Vielheiten?“ — Ist Heraklit, auf einem Umwege, vielleicht doch wieder in die doppelte Weltordnung, so heftig er sie verneinte, hineingerathen, mit einem Olymp zahlreicher unsterblicher Götter und Dämonen — nämlich vieler Realitäten — und mit einer Menschenwelt, die nur das Staubgewölk des olympischen Kampfes und das Aufglänzen göttlicher Speere — das heisst nur ein Werden — sieht? Anaximander hatte sich gerade vor den bestimmten Qualitäten in den Schooss des metaphysischen „Unbestimmten“ geflüchtet; weil diese wurden und vergiengen, hatte er ihnen das wahre und kernhafte Dasein abgesprochen; sollte es jetzt aber nicht scheinen, als ob das Werden nur das Sichtbarwerden eines Kampfes ewiger Qualitäten ist? Sollte es nicht auf die eigenthümliche Schwäche

der menschlichen Erkenntniss zurückgehn, wenn wir vom Werden reden — während es im Wesen der Dinge vielleicht gar kein Werden giebt, sondern nur ein Nebeneinander vieler wahrer ungewordner unzerstörbarer Realitäten?

Dies sind unheraklitische Auswege und Irrpfade: er ruft noch einmal: „Das Eine ist das Viele.“ Die vielen wahrnehmbaren Qualitäten sind weder ewige Wesenheiten, noch Phantasmata unsrer Sinne (als jene denkt sie sich später Anaxagoras, als diese Parmenides), sie sind weder starres selbstherrliches Sein, noch flüchtiger in Menschenköpfen wandelnder Schein. Die dritte, für Heraklit allein zurückbleibende Möglichkeit wird niemand mit dialektischem Spürsinn und gleichsam rechnend errathen können: denn was er hier erfand, ist eine Seltenheit, selbst im Bereiche mystischer Unglaublichkeiten und unerwarteter kosmischer Methaphern. — Die Welt ist das Spiel des Zeus, oder physikalischer ausgedrückt, des Feuers mit sich selbst, das Eine ist nur in diesem Sinne zugleich das Viele. —

Um zunächst die Einführung des Feuers als einer weltbildenden Kraft zu erläutern, erinnre ich daran, in welcher Weise Anaximander die Theorie vom Wasser als dem Ursprung der Dinge weitergebildet hatte. Im wesentlichen darin Thales Vertrauen schenkend und seine Beobachtungen stärkend und vermehrend, war Anaximander doch nicht zu überzeugen, dass es vor dem Wasser und gleichsam hinter dem Wasser keine weitere Qualitätsstufe gäbe: sondern aus Warm und Kalt schien ihm das Feuchte selbst sich zu bilden, und Warm und Kalt sollten daher die Vorstufen des Wassers, die noch ursprünglicheren Qualitäten sein. Mit ihrer Ausscheidung aus dem Ursein des „Unbestimmten“ beginnt das Werden. Heraklit, der als Physiker sich der Bedeutung Anaxi-

mander's unterordnete, deutet sich dieses anaximandrische Warme um als den Hauch, den warmen Athem, die trocknen Dünste, kurz als das Feurige: von diesem Feuer sagt er nun dasselbe aus, was Thales und Anaximander vom Wasser ausgesagt hatten, es durchlaufe in zahllosen Verwandlungen die Bahn des Werdens, vor allem in den drei Hauptzuständen, als Warmes, Feuchtes, Festes. Denn das Wasser geht theils im Niedersteigen zur Erde, im Aufsteigen zum Feuer über: oder wie sich Heraklit genauer ausgedrückt zu haben scheint: aus dem Meere steigen nur die reinen Dünste auf, welche dem himmlischen Feuer der Gestirne zur Nahrung dienen, aus der Erde nur die dunklen, nebeligen, aus denen das Feuchte seine Nahrung zieht. Die reinen Dünste sind der Übergang des Meeres zum Feuer, die unreinen der Übergang der Erde zum Wasser. So laufen fortwährend die beiden Verwandlungsbahnen des Feuers, aufwärts und abwärts, hin und zurück, nebeneinander her, vom Feuer zum Wasser, von da zur Erde, von der Erde wieder zurück zum Wasser, vom Wasser zum Feuer. Während Heraklit in den wichtigsten dieser Vorstellungen, zum Beispiel darin, dass das Feuer durch die Ausdünstungen unterhalten wird, oder darin, dass aus dem Wasser theils Erde, theils Feuer sich absondert, Anhänger des Anaximander ist, so ist er darin selbständig und im Widerspruch mit jenem, dass er das Kalte aus dem physikalischen Process ausschliesst, während Anaximander es als gleichberechtigt neben das Warme gestellt hatte, um aus beiden das Feuchte entstehen zu lassen. Dies zu thun war freilich für Heraklit eine Nothwendigkeit: denn wenn alles Feuer sein soll, so kann, bei allen Möglichkeiten seiner Umwandlung, es doch nichts geben, was sein absoluter Gegensatz wäre:

er wird also das, was man das Kalte nennt, nur als Grad des Warmen gedeutet haben und konnte diese Deutung ohne Schwierigkeiten rechtfertigen. Viel wichtiger aber als diese Abweichung von der Lehre Anaximander's ist eine weitere Übereinstimmung: er glaubt wie jener an einen periodisch sich wiederholenden Weltuntergang und an ein immer erneutes Hervorsteigen einer anderen Welt aus dem alles vernichtenden Weltbrande. Die Periode, in der die Welt jenem Weltbrande und der Auflösung in das reine Feuer entgegeneilt, wird von ihm höchst auffallender Weise als ein Begehren und Bedürfen charakterisirt, das volle Verschlungensein im Feuer als die Sattheit; und es bleibt uns die Frage übrig, wie er den neuen erwachenden Trieb der Weltbildung, das Sich-Ausgiessen in die Formen der Vielheit, verstanden und benannt hat. Das griechische Sprüchwort scheint uns mit dem Gedanken zu Hülfe zu kommen, dass „Sattheit den Frevel (die Hybris) gebiert"; und in der That kann man sich einen Augenblick fragen, ob Heraklit vielleicht jene Rückkehr zur Vielheit aus der Hybris hergeleitet hat. Man nehme diesen Gedanken einmal ernst: in seiner Beleuchtung verwandelt sich, vor unseren Blicken, das Gesicht Heraklit's, das stolze Leuchten seiner Augen erlischt, es scheint dass wir wissen, warum das spätere Alterthum ihn den „weinenden Philosophen" nannte. Ist jetzt nicht der ganze Weltprocess ein Bestrafungsact der Hybris? Die Vielheit das Resultat eines Frevels? Die Verwandlung des Reinen in das Unreine Folge der Ungerechtigkeit? Wird jetzt nicht die Schuld in den Kern der Dinge verlegt, und somit zwar die Welt des Werdens und der Individuen von ihr entlastet, aber zugleich ihre Folgen zu tragen immer von neuem wieder verurtheilt?

7.

Jenes gefährliche Wort, Hybris, ist in der That der Prüfstein für jeden Herakliteer; hier mag er zeigen, ob er seinen Meister verstanden oder verkannt hat. Giebt es Schuld Ungerechtigkeit Widerspruch Leid in dieser Welt?

Ja, ruft Heraklit, aber nur für den beschränkten Menschen, der auseinander und nicht zusammen schaut, nicht für den contuitiven Gott: für ihn läuft alles Widerstrebende in eine Harmonie zusammen, unsichtbar zwar für das gewöhnliche Menschenauge, doch dem verständlich, der, wie Heraklit, dem beschaulichen Gotte ähnlich ist. Vor seinem Feuerblick bleibt kein Tropfen von Ungerechtigkeit in der um ihn ausgegossnen Welt zurück; und selbst jener cardinale Anstoss, wie das reine Feuer in so unreine Formen einziehen könne, wird von ihm durch ein erhabnes Gleichniss überwunden. Ein Werden und Vergehen, ein Bauen und Zerstören, ohne jede moralische Zurechnung, in ewig gleicher Unschuld, hat in dieser Welt allein das Spiel des Künstlers und des Kindes. Und so, wie das Kind und der Künstler spielt, spielt das ewig lebendige Feuer, baut auf und zerstört, in Unschuld, — und dieses Spiel spielt der Äon mit sich. Sich verwandelnd in Wasser und Erde, thürmt er wie ein Kind Sandhaufen am Meere, thürmt auf und zertrümmert; von Zeit zu Zeit fängt er das Spiel von neuem an. Ein Augenblick der Sättigung: dann ergreift ihn von neuem das Bedürfniss, wie den Künstler zum Schaffen das Bedürfniss zwingt. Nicht Frevelmuth, sondern der immer neu erwachende Spieltrieb ruft andre Welten in's Leben. Das Kind wirft einmal das Spielzeug weg: bald aber fängt es wieder an, in unschul-

diger Laune. Sobald es aber baut, knüpft fügt und formt es gesetzmässig und nach inneren Ordnungen.

So schaut nur der ästhetische Mensch die Welt an, der an dem Künstler und an dem Entstehen des Kunstwerks erfahren hat, wie der Streit der Vielheit doch in sich Gesetz und Recht tragen kann, wie der Künstler beschaulich über und wirkend in dem Kunstwerk steht, wie Nothwendigkeit und Spiel, Widerstreit und Harmonie sich zur Zeugung des Kunstwerkes paaren müssen.

Wer wird nun von einer solchen Philosophie noch eine Ethik, mit den nöthigen Imperativen „Du sollst" verlangen oder gar einen solchen Mangel dem Heraklit zum Vorwurf machen! Der Mensch ist bis in seine letzte Faser hinein Nothwendigkeit und ganz und gar „unfrei", — wenn man unter Freiheit den närrischen Anspruch, seine *essentia* nach Willkür wie ein Kleid wechseln zu können, versteht, einen Anspruch, den jede ernste Philosophie bisher mit dem gebührenden Hohne zurückgewiesen hat. Dass so wenig Menschen mit Bewusstsein in dem Logos und in Gemässheit des alles überschauenden Künstlerauges leben, das rührt daher, dass ihre Seelen nass sind und dass des Menschen Auge und Ohr, überhaupt ihr Intellect, ein schlechter Zeuge ist, wenn „feuchter Schlamm ihre Seelen einnimmt". Warum das so ist, wird nicht gefragt, ebenso wenig, warum Feuer zu Wasser und Erde wird. Heraklit hat ja keinen Grund, nachweisen zu müssen (wie ihn Leibniz hatte), dass diese Welt sogar die allerbeste sei, es genügt ihm, dass sie das schöne unschuldige Spiel des Äon ist. Der Mensch gilt ihm sogar im allgemeinen als ein unvernünftiges Wesen: womit nicht streitet, dass sich in allem seinen Wesen das Gesetz der allwaltenden Vernunft erfüllt. Er nimmt gar nicht eine besonders bevorzugte

Stellung in der Natur ein, deren höchste Erscheinung das Feuer, zum Beispiel als Gestirn, ist, aber nicht der einfältige Mensch. Hat dieser am Feuer einen Antheil durch die Nothwendigkeit erhalten, so ist er etwas vernünftiger; soweit er aus Wasser und Erde besteht, steht es schlimm mit seiner Vernunft. Eine Verpflichtung, dass er den Logos erkennen müsse, weil er Mensch sei, existirt nicht. Warum giebt es aber Wasser, warum giebt es Erde? Dies ist für Heraklit ein viel ernsteres Problem, als zu fragen, warum die Menschen so dumm und schlecht seien. In dem höchsten und in dem verkehrtesten Menschen offenbart sich die gleiche immanente Gesetzmässigkeit und Gerechtigkeit. Wenn man aber Heraklit die Frage vorrücken wollte: warum ist das Feuer nicht immer Feuer, warum ist es jetzt Wasser, jetzt Erde?, so würde er eben nur antworten „es ist ein Spiel, nehmt's nicht zu pathetisch, und vor allem nicht moralisch!" Heraklit beschreibt nur die vorhandne Welt und hat an ihr das beschauliche Wohlgefallen, mit dem der Künstler auf sein werdendes Werk schaut. Düster, schwermüthig, thränenreich, finster, schwarzgallig, pessimistisch und überhaupt hassenswürdig finden ihn nur die, welche mit seiner Naturbeschreibung des Menschen nicht zufrieden zu sein Ursache haben. Diese aber würde er, sammt ihren Antipathien und Sympathien, ihrem Hass und ihrer Liebe, für gleichgültig halten und ihnen etwa mit solchen Belehrungen dienen „die Hunde bellen jeden an, den sie nicht kennen" oder „dem Esel ist Spreu lieber als Gold".

Von solchen Unzufriednen rühren auch die zahlreichen Klagen über die Dunkelheit des heraklitischen Stils her: wahrscheinlich hat nie ein Mensch heller und leuchtender geschrieben. Freilich sehr kurz und deshalb

allerdings für die lesenden Schnellläufer dunkel. Wie aber ein Philosoph undeutlich, mit Absicht, schreiben sollte — was man Heraklit nachzusagen pflegt — ist völlig unerklärlich: falls er nicht Grund hat, Gedanken zu verbergen, oder Schelm genug ist, seine Gedankenlosigkeit unter Worten zu verstecken. Muss man doch sogar, wie Schopenhauer sagt, in Angelegenheiten des gewöhnlichen praktischen Lebens sorgfältig, durch Deutlichkeit, möglichen Missverständnissen vorbeugen; wie denn sollte man im schwierigsten, abstrusesten, kaum erreichbaren Gegenstande des Denkens, den Aufgaben der Philosophie, sich unbestimmt, ja räthselhaft ausdrücken dürfen? Was aber die Kürze anbetrifft, so giebt Jean Paul eine gute Lehre. „Im ganzen ist es recht, wenn alles Grosse — von vielem Sinn für einen seltnen Sinn — nur kurz und (daher) dunkel ausgesprochen wird, damit der kahle Geist es lieber für Unsinn erkläre, als in seinen Leersinn übersetze. Denn die gemeinen Geister haben eine hässliche Geschicklichkeit im tiefsten und reichsten Spruch nichts zu sehen als ihre eigne alltägliche Meinung.“ Übrigens und trotzdem ist Heraklit den „kahlen Geistern“ nicht entgangen; bereits die Stoiker haben ihn in's Flache umgedeutet und seine ästhetische Grundperception vom Spiel der Welt zu der gemeinen Rücksicht auf Zweckmässigkeiten der Welt, und zwar für die Vortheile der Menschen, herabgezogen: so dass aus seiner Physik, in jenen Köpfen, ein cruder Optimismus, mit der fortwährenden Aufforderung an Hinz und Kunz zum *plaudite amici,* geworden ist.

8.

Heraklit war stolz: und wenn es bei einem Philosophen zum Stolz kommt, dann giebt es einen grossen

Stolz. Sein Wirken weist ihn nie auf ein „Publicum", auf den Beifall der Massen und den zujauchzenden Chorus der Zeitgenossen hin. Einsam die Strasse zu ziehn gehört zum Wesen des Philosophen. Seine Begabung ist die seltenste, in einem gewissen Sinne unnatürlichste, dabei selbst gegen die gleichartigen Begabungen ausschliessend und feindselig. Die Mauer seiner Selbstgenugsamkeit muss von Diamant sein, wenn sie nicht zerstört und zerbrochen werden soll, denn alles ist gegen ihn in Bewegung. Seine Reise zur Unsterblichkeit ist beschwerlicher und behinderter als jede andre; und doch kann niemand sicherer glauben als gerade der Philosoph, auf ihr zum Ziele zu kommen — weil er gar nicht weiss, wo er stehen soll, wenn nicht auf den weit ausgebreiteten Fittigen aller Zeiten; denn die Nichtachtung des Gegenwärtigen und Augenblicklichen liegt im Wesen der grossen philosophischen Natur. Er hat die Wahrheit: mag das Rad der Zeit rollen, wohin es will, nie wird es der Wahrheit entfliehn können. Es ist wichtig, von solchen Menschen zu erfahren, dass sie einmal gelebt haben. Nie würde man sich zum Beispiel den Stolz des Heraklit, als eine müssige Möglichkeit, imaginiren können. An sich scheint jedes Streben nach Erkenntniss, seinem Wesen nach, ewig unbefriedigt und unbefriedigend. Deshalb wird niemand, wenn er nicht durch die Historie belehrt ist, an eine so königliche Selbstachtung und Überzeugtheit, der einzige beglückte Freier der Wahrheit zu sein, glauben mögen. Solche Menschen leben in ihrem eignen Sonnensystem; darin muss man sie aufsuchen. Auch ein Pythagoras, ein Empedokles behandelten sich selbst mit einer übermenschlichen Schätzung, ja mit fast religiöser Scheu; aber das Band des Mitleidens, an die grosse Über-

zeugung von der Seelenwanderung und der Einheit alles Lebendigen geknüpft, führte sie wieder zu den anderen Menschen, zu deren Heil und Errettung, hin. Von dem Gefühl der Einsamkeit aber, das den ephesischen Einsiedler des Artemis-Tempels durchdrang, kann man nur in der wildesten Gebirgsöde erstarrend etwas ahnen. Kein übermächtiges Gefühl mitleidiger Erregungen, kein Begehren, helfen heilen und retten zu wollen, strömt von ihm aus. Er ist ein Gestirn ohne Atmosphäre. Sein Auge, lodernd nach innen gerichtet, blickt erstorben und eisig, wie zum Scheine nur, nach aussen. Rings um ihn, unmittelbar an die Feste seines Stolzes, schlagen die Wellen des Wahns und der Verkehrtheit: mit Ekel wendet er sich davon ab. Aber auch die Menschen mit fühlender Brust weichen einer solchen wie aus Erz gegossnen Larve aus; in einem abgelegnen Heiligthum, unter Götterbildern, neben kalter, ruhig-erhabener Architektur mag so ein Wesen begreiflicher erscheinen. Unter Menschen war Heraklit, als Mensch, unglaublich; und wenn er wohl gesehen wurde, wie er auf das Spiel lärmender Kinder Acht gab, so hat er jedenfalls dabei bedacht, was nie ein Mensch bei solcher Gelegenheit bedacht hat: das Spiel des grossen Weltenkindes Zeus. Er brauchte die Menschen nicht, auch nicht für seine Erkenntnisse; an allem, was man etwa von ihnen erfragen konnte und was die anderen Weisen vor ihm zu erfragen bemüht gewesen waren, lag ihm nichts. Er sprach mit Geringschätzung von solchen fragenden, sammelnden, kurz „historischen“ Menschen. „Mich selbst suchte und erforschte ich“, sagte er von sich, mit einem Worte, durch das man das Erforschen eines Orakels bezeichnet: als ob er der wahre Erfüller und Vollender der delphischen Satzung „Erkenne dich selbst“ sei, und niemand sonst.

Was er aber aus diesem Orakel heraushörte, das hielt er für unsterbliche und ewig deutenswerthe Weisheit, von unbegrenzter Wirkung in die Ferne, nach dem Vorbild der prophetischen Reden der Sibylle. Es ist genug für die späteste Menschheit: mag sie es nur wie Orakelsprüche sich deuten lassen, was er wie der delphische Gott „weder aussagt, noch verbirgt". Ob es gleich von ihm „ohne Lächeln, Putz und Salbenduft", vielmehr wie mit „schäumendem Munde" verkündet wird, es muss zu den tausenden Jahren der Zukunft dringen. Denn die Welt braucht ewig die Wahrheit, also braucht sie ewig Heraklit: obschon er ihrer nicht bedarf. Was geht ihn sein Ruhm an? Der Ruhm bei „immerfort fliessenden Sterblichen"! wie er höhnisch ausruft. Sein Ruhm geht die Menschen etwas an, nicht ihn, die Unsterblichkeit der Menschheit braucht ihn, nicht er die Unsterblichkeit des Menschen Heraklit. Das, was er schaute, die Lehre vom Gesetz im Werden und vom Spiel in der Nothwendigkeit muss von jetzt ab ewig geschaut werden: er hat von diesem grössten Schauspiel den Vorhang aufgezogen.

PARMENIDES.

9.

Während in jedem Worte Heraklit's der Stolz und die Majestät der Wahrheit, aber der in Intuitionen erfassten, nicht der an der Strickleiter der Logik erkletterten Wahrheit, sich ausspricht, während er, in sibyllenhafter Verzückung, schaut, aber nicht späht, erkennt, aber nicht rechnet: ist ihm in seinem Zeitgenossen Parmenides ein Gegenbild an die Seite gestellt, ebenfalls mit dem Typus eines Propheten der Wahrheit, aber gleichsam aus Eis und nicht aus Feuer geformt und kaltes stechendes Licht um sich ausgiessend.

Parmenides hat, wahrscheinlich erst in seinem höheren Alter, einmal einen Moment der allerreinsten, durch jede Wirklichkeit ungetrübten und völlig blutlosen Abstraction gehabt; dieser Moment — ungriechisch wie kein andrer in den zwei Jahrhunderten des tragischen Zeitalters —, dessen Erzeugniss die Lehre vom Sein ist, wurde für sein eignes Leben zum Grenzstein, der es in zwei Perioden trennte: zugleich aber zertheilt derselbe Moment das vorsokratische Denken in zwei Hälften, deren erste die anaximandrische, deren zweite geradezu die parmenideische genannt werden mag. Die erste ältere Periode im eignen Philosophiren des Parmenides trägt ebenfalls

noch das Gesicht Anaximander's; sie brachte ein durchgeführtes philosophisch-physikalisches System, als Antwort auf die Frage Anaximander's, hervor. Als ihn später jener eisige Abstractions-Schauder erfasste und der einfachste vom Sein und Nichtsein redende Satz von ihm hingestellt wurde, da war unter den vielen, durch ihn der Vernichtung zugeworfnen älteren Lehren auch sein eignes System. Doch scheint er nicht alle väterliche Pietät gegen das kräftige und wohlgestaltete Kind seiner Jugend verloren zu haben und er half sich deshalb zu sagen: „Zwar giebt es nur einen richtigen Weg; wenn man aber einmal auf einen andern sich begeben will, so ist meine ältere Ansicht, ihrer Güte und Consequenz nach, allein im Recht.“ Mit dieser Wendung sich schützend hat er seinem früheren physikalischen Systeme einen würdigen und ausgedehnten Raum selbst in jenem grossen Gedicht über die Natur gegönnt, das eigentlich die neue Einsicht als den einzigen Wegweiser zur Wahrheit proclamiren sollte. Es ist diese väterliche Rücksicht, selbst wenn durch sie ein Irrthum eingeschlichen sein sollte, ein Rest von menschlicher Empfindung, bei einer durch logische Starrheit ganz petrificirten und fast in eine Denkmaschine verwandelten Natur.

Parmenides, dessen persönlicher Umgang mit Anaximander mir nicht unglaublich scheint, dessen Ausgehen von Anaximander's Lehre nicht nur glaublich, sondern evident ist, hatte dasselbe Misstrauen gegen die vollkommne Trennung einer Welt, die nur ist, und einer Welt, die nur wird, welches auch Heraklit erfasst und zur Leugnung des Seins überhaupt geführt hatte. Beide suchten einen Ausweg aus jenem Gegenüber und Auseinander einer doppelten Weltordnung. Jener Sprung in's Unbestimmte, Unbestimmbare, durch den Anaximander

ein- für allemal dem Reiche des Werdens und seiner empirisch gegebnen Qualitäten entflohen war, wurde so selbständig gearteten Köpfen, wie denen Heraklit's und Parmenides, nicht leicht; sie suchten erst zu gehen, soweit sie konnten, und behielten sich den Sprung für jene Stelle vor, wo der Fuss nicht mehr Halt findet und man springen muss, um nicht zu fallen. Beide schauten wiederholt eben jene Welt an, die Anaximander so melancholisch verurtheilt und als Ort des Frevels und zugleich als Bussstätte für die Ungerechtigkeit des Werdens erklärt hatte. In ihrem Anschauen entdeckte Heraklit, wie wir bereits wissen, welche wunderbare Ordnung, Regelmässigkeit und Sicherheit in jedem Werden sich offenbart: daraus schloss er, dass das Werden selbst nichts Frevelhaftes und Ungerechtes sein könne. Einen ganz verschiednen Blick that Parmenides; er verglich die Qualitäten mit einander und glaubte zu finden, dass sie nicht alle gleichartig seien, sondern zwei Rubriken eingeordnet werden müssten. Verglich er zum Beispiel Licht und Dunkel, so war die zweite Qualität ersichtlich nur die Negation der ersten; und so unterschied er positive und negative Qualitäten, ernsthaft bemüht, jenen Grundgegensatz im ganzen Reiche der Natur wiederzufinden und zu verzeichnen. Seine Methode hierbei war folgende: er nahm ein paar Gegensätze, zum Beispiel leicht und schwer, dünn und dicht, thätig und leidend, und hielt sie an jenen vorbildlichen Gegensatz von Licht und Dunkel: was dem Lichten entsprach, war die positive, was dem Dunklen, die negative Eigenschaft. Nahm er etwa das Schwere und das Leichte, so fiel das Leichte auf die Seite des Lichten, das Schwere auf die Seite des Dunklen: und so galt ihm das Schwere nur als die Negation des Leichten, das Leichte aber als eine

positive Eigenschaft. Schon aus dieser Methode ergiebt sich eine trotzende, gegen die Einflüsterungen der Sinne verschlossene Befähigung zur abstract-logischen Procedur. Das Schwere scheint sich ja recht eindringlich den Sinnen als positive Qualität darzubieten; das hielt Parmenides nicht ab, es zu einer Negation zu stempeln. Ebenso bezeichnete er die Erde im Gegensatz zum Feuer, das Kalte im Gegensatz zum Warmen, das Dichte im Gegensatz zum Dünnen, das Weibliche im Gegensatz zum Männlichen, das Leidende im Gegensatz zum Thätigen, nur als Negationen: so dass vor seinem Blicke sich unsre empirische Welt in zwei getrennte Sphären schied, in die der positiven Eigenschaften — mit einem lichten, feurigen, warmen, leichten, dünnen, thätigen, männlichen Charakter — und in die der negativen Eigenschaften. Letztere drücken eigentlich nur den Mangel, die Abwesenheit der anderen, positiven, aus; er beschrieb also die Sphäre, in der die positiven Eigenschaften fehlen, als dunkel, erdig, kalt, schwer, dicht, und überhaupt als weiblich-passiven Charakters. Statt der Ausdrücke „positiv“ und „negativ“ gebrauchte er den festen Terminus „seiend“ und „nicht-seiend“ und war damit zu dem Lehrsatz gekommen, dass, im Widerspruch mit Anaximander, diese unsre Welt selbst etwas Seiendes enthalte: freilich auch etwas Nichtseiendes. Das Seiende soll man nicht ausserhalb der Welt und gleichsam über unserem Horizonte suchen; sondern vor uns, und überall, in jedem Werden, ist etwas Seiendes enthalten und in Thätigkeit.

Dabei blieb für ihn aber die Aufgabe übrig, die genauere Antwort auf die Frage zu geben: „was ist das Werden?“ — und hier war der Moment, wo er springen musste, um nicht zu fallen, obwohl vielleicht für solche Naturen, wie die des Parmenides, selbst jedes Springen

als Fallen gilt. Genug, wir gerathen in den Nebel, in die Mystik von *qualitates occultae*, und sogar etwas in die Mythologie. Parmenides schaut, wie Heraklit, das allgemeine Werden und Nichtverharren an und kann sich ein Vergehen nur so deuten, dass das Nichtseiende an ihm Schuld sein muss. Denn wie sollte das Seiende die Schuld des Vergehens tragen! Ebenso aber muss das Entstehen durch Mithülfe des Nichtseienden zu Stande kommen: denn das Seiende ist immer da und könnte, von sich aus, nicht erst entstehen und kein Entstehen erklären. Also ist sowohl das Entstehen als das Vergehen durch die negativen Eigenschaften herbeigeführt. Dass aber das Entstehende einen Inhalt hat, und dass das Vergehende einen Inhalt verliert, setzt voraus, dass die positiven Eigenschaften — das heisst doch eben jener Inhalt — bei beiden Processen betheiligt sind. Kurz, es ergiebt sich der Lehrsatz: „zum Werden ist sowohl das Seiende als das Nichtseiende nöthig; wenn sie zusammenwirken, so ergiebt sich ein Werden.“ Aber wie kommt das Positive und das Negative an einander? Sollten sie sich nicht, im Gegentheil, ewig fliehen, als Gegensätze, und dadurch jedes Werden unmöglich machen? Hier appellirt Parmenides an eine *qualitas occulta,* an einen mystischen Hang des Entgegengesetzten, sich zu nähern und sich anzuziehen, und er versinnlicht jenen Gegensatz durch den Namen der Aphrodite und durch das empirisch bekannte Verhältniss des Männlichen und des Weiblichen zu einander. Die Macht der Aphrodite ist es, die das Entgegengesetzte, das Seiende mit dem Nichtseienden, zusammenkuppelt. Eine Begierde führt die sich widerstreitenden und sich hassenden Elemente zusammen: das Resultat ist ein Werden. Wenn die Begierde gesättigt ist, treibt der Hass und der innere

Widerstreit das Seiende und das Nichtseiende wieder auseinander — und dann sagt der Mensch: „das Ding vergeht“. —

10.

Aber niemand vergreift sich ungestraft an so furchtbaren Abstractionen, wie das „Seiende“ und das „Nichtseiende“ sind; das Blut erstarrt allmählich, wenn man sie berührt. Es gab einen Tag, an dem Parmenides einen seltsamen Einfall hatte, der allen seinen früheren Combinationen den Werth zu nehmen schien, so dass er Lust hatte, sie wie einen Beutel mit alten abgenutzten Münzen bei Seite zu werfen. Gewöhnlich nimmt man an, dass auch ein äusserer Eindruck, und nicht nur die von innen her treibende Consequenz solcher Begriffe wie „seiend“ und „nichtseiend“, bei der Erfindung jenes Tages mit thätig gewesen sei: die Bekanntschaft mit der Theologie des alten, viel umher getriebenen Rhapsoden, des Sängers einer mystischen Naturvergötterung, des Kolophoniers Xenophanes. Ein ausserordentliches Leben hindurch lebte Xenophanes als wandernder Dichter und wurde durch seine Reisen ein viel belehrter und viel belehrender Mann, der zu fragen und zu erzählen wusste; weshalb Heraklit ihn unter die Polyhistoren und überhaupt unter die „historischen“ Naturen, in dem erwähnten Sinne, rechnete. Woher und wann ihm der mystische Zug in's Eine und ewig Ruhende gekommen ist, wird niemand nachrechnen können; vielleicht ist er erst die Conception des endlich sesshaft gewordnen greisen Mannes, dem, nach der Bewegtheit seiner Irrfahrten und nach dem rastlosen Lernen und Erforschen, das Höchste und Grösste in der Vision einer göttlichen Ruhe, in dem Beharren aller Dinge innerhalb eines pantheistischen

Urfriedens, vor die Seele tritt. Im übrigen scheint es mir rein zufällig, dass gerade am gleichen Orte, in Elea, zwei Männer eine Zeit lang zusammen lebten, von denen jeder eine Einheitsconception im Kopfe trug: sie bilden keine Schule und haben nichts gemeinsam, was etwa der eine von dem andern hätte lernen und dann wieder lehren können. Denn der Ursprung jener Einheitsconception ist bei dem einen ein ganz andrer, ja entgegengesetzter, als bei dem andern; und wenn einer die Lehre des andern überhaupt kennen gelernt hat, so musste er sie sich, um sie nur zu verstehen, erst in seine eigne Sprache übertragen. Bei dieser Übertragung gieng aber jedenfalls gerade das Specifische der andern Lehre verloren. Wenn Parmenides zur Einheit des Seienden rein durch eine vermeintliche logische Consequenz kam und sie aus dem Begriff Sein und Nichtsein herausspann, ist Xenophanes ein religiöser Mystiker und gehört mit jener mystischen Einheit recht eigentlich in das sechste Jahrhundert. War er auch keine so umwälzende Persönlichkeit wie Pythagoras, so hat er doch, auf seinen Wanderungen, den gleichen Zug und Trieb, die Menschen zu bessern, zu reinigen, zu heilen. Er ist der ethische Lehrer, aber noch auf der Stufe des Rhapsoden; in späterer Zeit wäre er ein Sophist gewesen. In der kühnen Nichtbilligung der bestehenden Sitten und Schätzungen hat er in Griechenland nicht seines gleichen; dazu zog er sich keineswegs, wie Heraklit und Plato, in die Einsamkeit zurück, sondern stellte sich eben vor jenes Publicum hin, dessen jauchzende Bewunderung für Homer, dessen leidenschaftlichen Hang nach den Ehren der gymnastischen Festspiele, dessen Anbetung menschlich geformter Steine er mit Zorn und Hohn, und doch nicht als zankender Thersites, geisselte. Die Freiheit des

Individuums ist mit ihm auf der Höhe; und in diesem fast grenzenlosen Heraustreten aus allen Conventionen ist er näher mit Parmenides verwandt, als durch jene letzte göttliche Einheit, die er einmal, in einem jenes Jahrhunderts würdigen Zustande der Vision, geschaut hat, und die mit dem einen Sein des Parmenides kaum den Ausdruck und das Wort, aber gewiss nicht den Ursprung gemein hat.

Ein entgegengesetzter Zustand war es vielmehr, in dem Parmenides die Lehre vom Sein fand. An jenem Tage und in diesem Zustande prüfte er seine beiden zusammenwirkenden Gegensätze, deren Begierde und Hass die Welt und das Werden constituirt, das Seiende und das Nichtseiende, die positiven und die negativen Eigenschaften — und er blieb plötzlich bei dem Begriffe der negativen Eigenschaft, des Nichtseienden, misstrauisch hängen. Kann denn etwas, das nicht ist, eine Eigenschaft sein? Oder principieller gefragt: kann denn etwas, das nicht ist, sein? Die einzige Form der Erkenntniss aber, der wir sofort ein unbedingtes Vertrauen schenken und deren Leugnung dem Wahnsinne gleichkommt, ist die Tautologie A = A. Aber eben diese tautologische Erkenntniss rief unerbittlich ihm zu: was nicht ist, ist nicht! Was ist, ist! Plötzlich fühlte er eine ungeheure logische Sünde auf seinem Leben lasten; hatte er doch ohne Bedenken immer angenommen, dass es negative Eigenschaften, überhaupt Nichtseiendes gäbe, dass also, formelhaft ausgedrückt, A = nicht A sei: was doch nur die volle Perversität des Denkens aufstellen könne. Zwar urtheilt, wie er sich besann, die ganze grosse Menge der Menschen mit der gleichen Perversität: er selbst hat nur am allgemeinen Verbrechen gegen die Logik theilgenommen. Aber derselbe Augenblick, der ihn dieses

Verbrechens zeiht, umleuchtet ihn mit der Glorie einer Entdeckung, er hat ein Princip, den Schlüssel zum Weltgeheimniss, abseits von allem Menschenwahne, gefunden, er steigt jetzt, an der festen und furchtbaren Hand der tautologischen Wahrheit über das Sein hinab in den Abgrund der Dinge.

Auf dem Wege dahin begegnet er Heraklit — ein unglückliches Zusammentreffen! Ihm, dem an der strengsten Scheidung von Sein und Nichtsein alles gelegen war, musste gerade jetzt das Antinomien-Spiel Heraklit's tief verhasst sein; ein Satz wie der: „wir sind und sind zugleich nicht", „Sein und Nichtsein ist zugleich dasselbe und wieder nicht dasselbe", ein Satz, durch den alles das wieder trübe und unentwirrbar wurde, was er eben aufgehellt und entwirrt hatte, reizte ihn zur Wuth: „Weg mit den Menschen, schrie er, die zwei Köpfe zu haben scheinen und doch nichts wissen! Ist doch bei ihnen alles im Fluss, auch ihr Denken! Sie staunen dumpf die Dinge an, müssen aber sowohl taub als blind sein, um so die Gegensätze durcheinander zu mischen!" Der Unverstand der Masse, durch spielerische Antinomien glorificirt und als Spitze aller Erkenntniss gepriesen, war ihm ein schmerzliches und unbegreifliches Erlebniss.

Nun tauchte er in das kalte Bad seiner furchtbaren Abstractionen. Das, was wahrhaft ist, muss in ewiger Gegenwart sein, von ihm kann nicht gesagt werden „es war", „es wird sein". Das Seiende kann nicht geworden sein: denn woraus hätte es werden können? Aus dem Nichtseienden? Aber das ist nicht und kann nichts hervorbringen. Aus dem Seienden? Dies würde nichts anderes als sich selbst erzeugen. Ebenso steht es mit dem Vergehn; es ist ebenso unmöglich, wie das Werden, wie jede Veränderung, wie jeder Zuwachs, jede

Abnahme. Überhaupt gilt der Satz: Alles, von dem gesagt werden kann „es ist gewesen“ oder „es wird sein“, ist nicht, vom Seienden aber kann nie gesagt werden „es ist nicht“. Das Seiende ist untheilbar: denn wo ist die zweite Macht, die es theilen sollte? Es ist unbeweglich: denn wohin sollte es sich bewegen? Es kann weder unendlich gross, noch unendlich klein sein: denn es ist vollendet, und eine vollendet gegebene Unendlichkeit ist ein Widerspruch. So schwebt es, begrenzt, vollendet, unbeweglich, überall im Gleichgewicht, in jedem Punkte gleich vollkommen, wie eine Kugel, aber nicht in einem Raume: denn sonst wäre dieser Raum ein zweites Seiendes. Es kann aber nicht mehrere Seiende geben, denn um sie zu trennen, müsste etwas da sein, das nicht seiend wäre: eine Annahme, die sich selbst aufhebt. So giebt es nur die ewige Einheit.

Wenn jetzt aber Parmenides seinen Blick zurückwandte zur Welt des Werdens, deren Existenz er früher durch so sinnreiche Combinationen zu begreifen gesucht hatte, so zürnte er seinem Auge, dass es das Werden überhaupt sehe, seinem Ohre, dass es dasselbe höre. „Folgt nur nicht dem blöden Auge, so lautet jetzt sein Imperativ, nicht dem schallenden Gehöre oder der Zunge, sondern prüft allein mit des Gedankens Kraft!“ Damit vollzog er die überaus wichtige, wenn auch noch so unzulängliche und in ihren Folgen verhängnissvolle erste Kritik des Erkenntnissapparats: dadurch, dass er die Sinne und die Befähigung, Abstractionen zu denken, also die Vernunft, jäh auseinanderriss; als ob es zwei durchaus getrennte Vermögen seien, hat er den Intellect selbst zertrümmert und zu jener gänzlich irrthümlichen Scheidung von „Geist“ und „Körper“ aufgemuntert, die, besonders seit Plato, wie ein Fluch auf der Philosophie liegt. Alle

Sinneswahrnehmungen, urtheilt Parmenides, geben nur Täuschungen; und ihre Haupttäuschung ist eben, dass sie vorspiegeln, auch das Nichtseiende sei, auch das Werden habe ein Sein. Alle jene Vielheit und Buntheit der erfahrungsmässig bekannten Welt, der Wechsel ihrer Qualitäten, die Ordnung in ihrem Auf und Nieder, wird erbarmungslos als ein blosser Schein und Wahn bei Seite geworfen; von dorther ist nichts zu lernen, also ist jede Mühe verschwendet, die man sich mit dieser erlogenen, durch und durch nichtigen und durch die Sinne gleichsam erschwindelten Welt giebt. Wer so im ganzen urtheilt, wie dies Parmenides that, hört damit auf, ein Naturforscher im einzelnen zu sein; seine Theilnahme für die Phänomene dorrt ab, es bildet sich selbst ein Hass, diesen ewigen Trug der Sinne nicht loswerden zu können. Nur in den verblasstesten, abgezogensten Allgemeinheiten, in den leeren Hülsen der unbestimmtesten Worte soll jetzt die Wahrheit, wie in einem Gehäuse aus Spinnefäden, wohnen: und neben einer solchen „Wahrheit“ sitzt nun der Philosoph, ebenfalls blutlos wie eine Abstraction und rings in Formeln eingesponnen. Die Spinne will doch das Blut ihrer Opfer; aber der parmenideische Philosoph hasst gerade das Blut seiner Opfer, das Blut der von ihm geopferten Empirie.

II.

Und das war ein Grieche, dessen Blüthe ungefähr dem Ausbruche der ionischen Revolution gleichzeitig ist. Einem Griechen war es damals möglich, aus der überreichen Wirklichkeit wie aus einem blossen gauklerischen Schematismus der Einbildungskräfte zu flüchten — nicht etwa, wie Plato, in das Land der ewigen Ideen, in die

Werkstätte des Weltenbildners, um unter den makellosen unzerbrechlichen Urformen der Dinge das Auge zu weiden — sondern in die starre Todesruhe des kältesten, nichtssagenden Begriffs, des Seins. Wir wollen uns ja davor hüten, eine solche merkwürdige Thatsache nach falschen Analogien zu deuten. Jene Flucht war nicht eine Weltflucht im Sinne indischer Philosophen, zu ihr forderte nicht die tiefe religiöse Überzeugung von der Verderbtheit, Vergänglichkeit und Unseligkeit des Daseins auf, jenes letzte Ziel, die Ruhe im Sein, wurde nicht erstrebt als das mystische Versenktsein in eine allgenügende entzückende Vorstellung, die dem gemeinen Menschen ein Räthsel und ein Ärgerniss ist. Das Denken des Parmenides trägt gar nichts von dem berauschenden dunklen Duft des Indischen an sich, der vielleicht an Pythagoras und Empedokles nicht gänzlich unwahrnehmbar ist: das Wunderliche an jener Thatsache, um diese Zeit, ist vielmehr gerade das Duftlose, Farblose, Seelenlose, Ungeformte, der gänzliche Mangel an Blut, Religiosität und ethischer Wärme, das Abstract-Schematische — bei einem Griechen!, — vor allem aber die furchtbare Energie des Strebens nach Gewissheit, in einem mythisch denkenden und höchst beweglich-phantastischen Zeitalter. „Nur eine Gewissheit gewährt mir, ihr Götter!", ist das Gebet des Parmenides, „und sei sie auf dem Meere des Ungewissen nur ein Brett, breit genug, um darauf zu liegen! Alles Werdende, Üppige, Bunte, Blühende, Täuschende, Reizende, Lebendige, alles dies nehmt nur für euch: und gebt mir nur die einzige, arme, leere Gewissheit!"

In der Philosophie des Parmenides präludirt das Thema der Ontologie. Die Erfahrung bot ihm nirgends ein Sein, wie er es sich dachte, aber daraus, dass er es

denken konnte, erschloss er, dass es existiren müsse: ein Schluss, der auf der Voraussetzung beruht, dass wir ein Organ der Erkenntniss haben, das in's Wesen der Dinge reicht und unabhängig von der Erfahrung ist. Der Stoff unseres Denkens ist nach Parmenides gar nicht in der Anschauung vorhanden, sondern wird anderswoher hinzugebracht, aus einer aussersinnlichen Welt, zu der wir durch das Denken einen directen Zugang haben. Nun hat Aristoteles gegen alle ähnlichen Schlussverfahren bereits geltend gemacht, dass die Existenz nie zur Essenz, das Dasein nie zum Wesen des Dinges gehöre. Gerade deshalb ist aus dem Begriffe „Sein" — dessen *essentia* eben nur das Sein ist — gar nicht auf eine *existentia* des Seins zu schliessen. Die logische Wahrheit jenes Gegensatzes „Sein" und „Nichtsein" ist vollkommen leer, wenn nicht der zu Grunde liegende Gegenstand, wenn nicht die Anschauung gegeben werden kann, aus der dieser Gegensatz, durch Abstraction, abgeleitet ist; sie ist, ohne dies Zurückgehn auf die Anschauung, nur ein Spiel mit Vorstellungen, durch das in der That gar nichts erkannt wird. Denn das bloss logische Kriterium der Wahrheit, wie Kant lehrt, nämlich die Übereinstimmung einer Erkenntniss mit den allgemeinen und formalen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft, ist zwar die *conditio sine qua non,* mithin die negative Bedingung aller Wahrheit: weiter aber kann die Logik nicht gehen, und den Irrthum, der nicht die Form, sondern den Inhalt betrifft, kann die Logik durch keinen Probirstein entdecken. Sobald man aber den Inhalt für die logische Wahrheit des Gegensatzes „das was ist, ist; das was nicht ist, ist nicht" sucht, so findet man in der That keine einzige Wirklichkeit, die nach jenem Gegensatze streng geartet wäre; ich kann von einem

Baume sowohl sagen: „er ist“, im Vergleiche mit allen übrigen Dingen, als „er wird“, im Vergleich zu ihm selbst in einem anderen Zeitmomente, als endlich auch „er ist nicht“, zum Beispiel „er ist noch nicht Baum“, so lange ich etwa den Strauch betrachte. Die Worte sind nur Symbole für die Relationen der Dinge unter einander und zu uns und berühren nirgends die absolute Wahrheit: und gar das Wort „Sein“ bezeichnet nur die allgemeinste Relation, die alle Dinge verknüpft, ebenso wie das Wort „Nichtsein“. Ist aber die Existenz der Dinge selbst nicht nachzuweisen, so wird die Relation der Dinge unter einander, das sogenannte „Sein“ und „Nichtsein“, uns auch keinen Schritt dem Lande der Wahrheit näher bringen können. Durch Worte und Begriffe werden wir nie hinter die Wand der Relationen, etwa in irgend einen fabelhaften Urgrund der Dinge, gelangen und selbst in den reinen Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes, in Raum, Zeit und Causalität, gewinnen wir nichts, was einer *veritas aeterna* ähnlich sähe. Es ist unbedingt für das Subject unmöglich, über sich selbst hinaus etwas sehen und erkennen zu wollen, so unmöglich, dass Erkennen und Sein die sich widersprechendsten aller Sphären sind. Und wenn Parmenides, in der unbelehrten Naivetät der damaligen Kritik des Intellects, wähnen durfte, aus dem ewig subjectiven Begriff zu einem An-sich-sein zu kommen, so ist es heute, nach Kant, eine kecke Ignoranz, wenn es hier und da, besonders auch unter schlecht unterrichteten Theologen, die den Philosophen spielen wollen, als Aufgabe der Philosophie hingestellt wird, das „Absolute mit dem Bewusstsein zu erfassen“, etwa gar in der Form: „das „Absolute“ ist schon vorhanden, wie könnte es sonst gesucht werden?“, wie Hegel sich ausgedrückt hat, oder

mit der Wendung des Beneke, „dass das Sein irgendwie gegeben, irgendwie für uns erreichbar sein müsse, da wir sonst nicht einmal den Begriff des Seins haben könnten". Den Begriff des Seins! Als ob der nicht den ärmlichsten empirischen Ursprung bereits in der Etymologie des Wortes aufzeigte! Denn *esse* heisst ja im Grunde nur „athmen": wenn es der Mensch von allen andern Dingen gebraucht, so überträgt er die Überzeugung, dass er selbst athmet und lebt, durch eine Metapher, das heisst durch etwas Unlogisches, auf die anderen Dinge und begreift ihre Existenz als ein Athmen nach menschlicher Analogie. Nun verwischt sich bald die originale Bedeutung des Wortes: es bleibt aber immer so viel übrig, dass der Mensch sich das Dasein andrer Dinge nach Analogie des eignen Daseins, also anthropomorphisch, und jedenfalls durch eine unlogische Übertragung, vorstellt. Selbst für den Menschen, also abgesehn von jener Übertragung, ist aber der Satz „ich athme, also giebt es ein Sein" gänzlich unzureichend: als gegen welchen derselbe Einwand, wie gegen das *ambulo, ergo sum* oder *ergo est,* gemacht werden muss.

12.

Der andre Begriff, von grösserem Gehalte, als der des Seienden, und gleichfalls bereits von Parmenides erfunden, wenngleich noch nicht so geschickt verwendet, wie von seinem Schüler Zeno, ist der des Unendlichen. Es kann nichts Unendliches existiren: denn bei einer solchen Annahme würde sich der widerspruchsvolle Begriff einer vollendeten Unendlichkeit ergeben. Da nun unsre Wirklichkeit, unsre vorhandene Welt überall den Charakter jener vollendeten Unendlichkeit

trägt, so bedeutet sie ihrem Wesen nach einen Widerspruch gegen das Logische, und somit auch gegen das Reale, und ist Täuschung, Lüge, Phantasma. Zeno bediente sich besonders der indirecten Beweismethode: er sagte zum Beispiel „es kann keine Bewegung von einem Orte zum andern geben: denn wenn es eine solche gäbe, so wäre eine Unendlichkeit vollendet gegeben: dies ist aber eine Unmöglichkeit". Achill kann die Schildkröte, die einen kleinen Vorsprung hat, im Wettlaufe nicht einholen; denn um nur den Punkt, von dem die Schildkröte aus läuft, zu erreichen, müsste er bereits zahllose, unendlich viele Räume durchlaufen haben, nämlich zuerst die Hälfte jenes Raumes, dann das Viertel, dann das Achtel, dann das Sechzehntel und so weiter *in infinitum.* Wenn er thatsächlich die Schildkröte einholt, so ist dies ein unlogisches Phänomen, also jedenfalls keine Wahrheit, keine Realität, kein wahres Sein, sondern nur eine Täuschung. Denn nie ist es möglich, das Unendliche zu beendigen. Ein andres populäres Ausdrucksmittel dieser Lehre ist der fliegende und doch ruhende Pfeil. In jedem Augenblicke seines Flugs hat er eine Lage: in dieser Lage ruht er. Wäre jetzt die Summe der unendlichen Lagen der Ruhe identisch mit Bewegung? Wäre jetzt das Ruhen, unendlich wiederholt, Bewegung, also sein eigner Gegensatz? Das Unendliche wird hier als Scheidewasser der Wirklichkeit benutzt, an ihm löst sie sich auf. Wenn aber die Begriffe fest, ewig und seiend sind — und Sein und Denken fällt für Parmenides zusammen —, wenn also das Unendliche nie vollendet sein kann, wenn Ruhe nie Bewegung werden kann, so ist der Pfeil in Wahrheit gar nicht geflogen: er kam gar nicht von der Stelle und aus der Ruhe, kein Zeitmoment ist vergangen. Oder anders ausgedrückt:

es giebt in dieser sogenannten, doch nur angeblichen Wirklichkeit weder Zeit, noch Raum, noch Bewegung. Zuletzt ist der Pfeil selbst eine Täuschung: denn er stammt aus der Vielheit, aus der durch die Sinne erzeugten Phantasmagorie des Nicht-Einen. Angenommen, der Pfeil hätte ein Sein, dann wäre er unbeweglich, zeitlos, ungeworden, starr und ewig — eine unmögliche Vorstellung! Angenommen, die Bewegung wäre wahrhaft real, so gäbe es keine Ruhe, also keine Lage für den Pfeil, also keinen Raum — eine unmögliche Vorstellung! Angenommen, dass die Zeit real sei, so könnte sie nicht unendlich theilbar sein; die Zeit, die der Pfeil brauchte, müsste aus einer begrenzten Anzahl von Zeitmomenten bestehen, jeder dieser Momente müsste ein Atomon sein — eine unmögliche Vorstellung! Alle unsre Vorstellungen, sobald ihr empirisch gegebner, aus dieser anschaulichen Welt geschöpfter Inhalt als *veritas aeterna* genommen wird, führen auf Widersprüche. Giebt es absolute Bewegung, so giebt es keinen Raum; giebt es absoluten Raum, so giebt es keine Bewegung; giebt es ein absolutes Sein, so giebt es keine Vielheit; giebt es eine absolute Vielheit, so giebt es keine Einheit. Da sollte einem doch klar werden, wie wenig wir mit solchen Begriffen das Herz der Dinge berühren oder den Knoten der Realität aufknüpfen: während Parmenides und Zeno umgekehrt an der Wahrheit und Allgültigkeit der Begriffe festhalten und die anschauliche Welt als das Gegenstück der wahren und allgültigen Begriffe, als eine Objectivation des Unlogischen und Widerspruchsvollen verwerfen. Sie gehen bei allen ihren Beweisen von der gänzlich unbeweisbaren, ja unwahrscheinlichen Voraussetzung aus, dass wir in jenem Begriffsvermögen das entscheidende höchste Kriterium über Sein und Nicht-

sein, das heisst über die objective Realität und ihr Gegentheil, besitzen: jene Begriffe sollen sich nicht an der Wirklichkeit bewähren und corrigiren, wie sie doch aus ihr thatsächlich abgeleitet sind, sondern sollen im Gegentheil die Wirklichkeit messen und richten, und, im Falle eines Widerspruchs mit dem Logischen, sogar verdammen. Um ihnen diese richterlichen Befugnisse einräumen zu können, musste Parmenides ihnen dasselbe Sein zuschreiben, das er überhaupt allein als Sein gelten liess: Denken und jener eine, ungewordene vollkommne Ball des Seienden waren jetzt nicht mehr als zwei verschiedne Arten des Seins zu fassen, da es keine Zweiheit des Seins geben durfte. So war der überverwegene Einfall nothwendig geworden, Denken und Sein für identisch zu erklären; keine Form der Anschaulichkeit, kein Symbol, kein Gleichniss konnte hier zu Hülfe kommen; der Einfall war völlig unvorstellbar, aber er war nothwendig, ja, er feierte in dem Mangel an jeder Versinnlichungs-Möglichkeit den höchsten Triumph über die Welt und die Forderungen der Sinne. Das Denken und jenes knollig-kugelrunde, durch und durch todt-massive und starr-unbewegliche Sein müssen, nach dem parmenideischen Imperativ, zum Schrecken aller Phantasie, in eins zusammenfallen und ganz und gar dasselbe sein. Mag diese Identität den Sinnen widersprechen! Gerade dies ist die Bürgschaft, dass sie nicht von den Sinnen entlehnt ist.

13.

Übrigens liess sich gegen Parmenides auch ein kräftiges Paar von *argumenta ad hominem* oder *ex concessis* vorführen, durch welche zwar nicht die Wahr-

heit selbst an's Licht gebracht werden konnte, aber doch die Unwahrheit jener absoluten Trennung von Sinnenwelt und Begriffswelt und der Identität von Sein und Denken. Einmal: wenn das Denken der Vernunft in Begriffen real ist, so muss auch die Vielheit und die Bewegung Realität haben, denn das vernünftige Denken ist bewegt, und zwar ist dies eine Bewegung von Begriff zu Begriff, also innerhalb einer Mehrheit von Realitäten. Dagegen giebt es keine Ausflucht, es ist ganz unmöglich, das Denken als ein starres Verharren, als ein ewig unbewegtes Sich-selbst-Denken der Einheit zu bezeichnen. Zweitens: wenn von den Sinnen nur Trug und Schein kommt, und es in Wahrheit nur die reale Identität von Sein und Denken giebt, was sind dann die Sinne selbst? Jedenfalls doch auch nur Schein: da sie mit dem Denken, und ihr Product, die Sinnenwelt, mit dem Sein nicht zusammenfällt. Wenn aber die Sinne selbst Schein sind, wem sind sie dann Schein? Wie können sie, als unreal, doch noch täuschen? Das Nichtseiende kann nicht einmal betrügen. Es bleibt also das Woher? der Täuschung und des Scheins ein Räthsel, ja ein Widerspruch. Wir nennen diese *argumenta ad hominem* den Einwand von der bewegten Vernunft und den von dem Ursprung des Scheins. Aus dem ersten würde die Realität der Bewegung und der Vielheit, aus dem zweiten die Unmöglichkeit des parmenideischen Scheines folgen; vorausgesetzt dass die Hauptlehre des Parmenides, über das Sein, als begründet angenommen ist. Diese Hauptlehre aber heisst nur: das Seiende allein hat ein Sein, das Nichtseiende ist nicht. Ist die Bewegung aber ein solches Sein, so gilt von ihr, was von dem Seienden überhaupt und in jedem Falle gilt: sie ist ungeworden, ewig, unzerstörbar, ohne Zunahme und Ab-

nahme. Wird aber der Schein aus dieser Welt weggeleugnet, mit Hülfe jener Frage nach dem Woher? des Scheins, wird die Bühne des sogenannten Werdens, der Veränderung, unser vielgestaltetes rastloses buntes und reiches Dasein, vor der parmenideischen Verwerfung geschützt, so ist es nöthig, diese Welt des Wechsels und der Veränderung als eine Summe von solchen wahrhaft seienden, in alle Ewigkeit zugleich existirenden Wesenheiten zu charakterisiren. Von einer Veränderung in strengem Sinne, von einem Werden, ist natürlich auch bei dieser Annahme durchaus nicht zu reden. Aber jetzt hat die Vielheit ein wahres Sein, alle Qualitäten haben ein wahres Sein, die Bewegung nicht minder; und von jedem Moment dieser Welt, ob auch diese beliebig gewählten Momente um Jahrtausende auseinander liegen, müsste gesagt werden können: alle in ihr vorhandenen wahren Wesenheiten sind sammt und sonders zugleich da, unverändert, unvermindert, ohne Zuwachs, ohne Abnahme. Ein Jahrtausend später ist sie eben dieselbe, nichts hat sich verwandelt. Sieht trotzdem die Welt das eine Mal ganz anders aus, als das andre Mal, so ist dies keine Täuschung, nichts nur Scheinbares, sondern Folge der ewigen Bewegung. Das wahrhaft Seiende ist bald so, bald so bewegt, aneinander auseinander, nach oben, nach unten, in einander, durch einander.

ANAXAGORAS.

14.

Mit dieser Vorstellung haben wir bereits einen Schritt in den Bezirk der Lehre des Anaxagoras gethan. Von ihm werden beide Einwände, der vom bewegten Denken und der von dem Woher? des Scheins, in voller Kraft gegen Parmenides erhoben: aber in dem Hauptsatze hat Parmenides ihn, sowie alle jüngeren Philosophen und Naturforscher, unterjocht. Sie alle leugnen die Möglichkeit des Werdens und Vergehens, wie es sich der Sinn des Volks denkt und wie es Anaximander und Heraklit mit tieferer Besonnenheit, und doch noch unbesonnen, angenommen hatten. Ein solches mythologisches Entstehen aus dem Nichts, Verschwinden in das Nichts, eine solche willkürliche Veränderung des Nichts in das Etwas, ein solches beliebiges Vertauschen, Ausziehen und Anziehen der Qualitäten galt von nun an als sinnlos: aber ebenfalls und aus den gleichen Gründen ein Entstehen des Vielen aus dem Einen, der mannichfachen Qualitäten aus der einen Urqualität, kurz die Ableitung der Welt aus einem Urstoffe, in der Manier des Thales oder des Heraklit. Jetzt war vielmehr das eigentliche Problem aufgestellt, die Lehre vom ungewordnen und

unvergänglichen Sein auf diese vorhandene Welt zu übertragen, ohne zur Theorie des Scheins und der Täuschung durch die Sinne seine Zuflucht zu nehmen. Wenn die empirische Welt aber nicht Schein sein soll, wenn die Dinge nicht aus dem Nichts und ebensowenig aus dem einen Etwas abzuleiten sind, so müssen diese Dinge selbst ein wahrhaftes Sein enthalten, ihr Stoff und Inhalt muss unbedingt real sein, und alle Veränderung kann sich nur auf die Form, das heisst auf die Stellung Ordnung Gruppirung Mischung Entmischung dieser ewigen zugleich existirenden Wesenheiten beziehn. Es ist dann wie beim Würfelspiel: immer sind es dieselben Würfel, aber bald so, bald so fallend bedeuten sie für uns etwas anderes. Alle älteren Theorien waren auf ein Urelement, als Schooss und Ursache des Werdens, zurückgegangen, sei dies nun Wasser, Luft, Feuer oder das Unbestimmte des Anaximander. Dagegen behauptet nun Anaxagoras, dass aus dem Gleichen nie das Ungleiche hervorgehen könne, und dass aus dem einen Seienden die Veränderung nie zu erklären sei. Ob man sich jenen einen angenommenen Stoff nun verdünnt oder verdichtet denke, niemals erreiche man, durch eine solche Verdichtung oder Verdünnung, das, was man zu erklären wünsche: die Vielheit der Qualitäten. Wenn aber die Welt thatsächlich voll der verschiedensten Qualitäten ist, so müssen diese, falls sie nicht Schein sind, ein Sein haben, das heisst ewig ungeworden unvergänglich und immer zugleich existirend sein. Schein aber können sie nicht sein, da die Frage nach dem Woher? des Scheins unbeantwortet bleibt, ja sich selbst mit Nein! beantwortet. Die älteren Forscher hatten das Problem des Werdens dadurch vereinfachen wollen, dass sie nur eine Substanz aufstellten, die die Möglichkeiten alles Werdens im

Schoosse trage; jetzt wird im Gegentheil gesagt: es giebt zahllose Substanzen, aber nie mehr, nie weniger, nie neue. Nur die Bewegung würfelt sie immer neu durcheinander: dass aber die Bewegung eine Wahrheit und nicht ein Schein sei, bewies Anaxagoras aus der unbestreitbaren Succession unserer Vorstellungen im Denken, gegen Parmenides. Wir haben also auf die unmittelbarste Weise die Einsicht in die Wahrheit der Bewegung und der Succession, darin, dass wir denken und Vorstellungen haben. Also ist jedenfalls das starre ruhende todte eine Sein des Parmenides aus dem Wege geschafft, es giebt viele Seiende, eben so sicher als alle diese vielen Seienden (Existenzen, Substanzen) in Bewegung sind. Veränderung ist Bewegung — aber woher stammt die Bewegung? Lässt vielleicht diese Bewegung das eigentliche Wesen jener vielen unabhängigen, isolirten Substanzen gänzlich unberührt und muss sie nicht, nach dem strengsten Begriff des Seienden, ihnen an sich fremd sein? Oder gehört sie trotzdem den Dingen selbst an? Wir stehen an einer wichtigen Entscheidung: je nachdem wir uns wenden, werden wir auf das Gebiet des Anaxagoras, oder des Empedokles, oder des Demokrit treten. Die bedenkliche Frage muss aufgestellt werden: wenn es viele Substanzen giebt und diese vielen sich bewegen, was bewegt sie? Bewegen sie sich gegenseitig? Bewegt sie etwa nur die Schwerkraft? Oder giebt es magische Kräfte der Anziehung oder der Abstossung in den Dingen selbst? Oder liegt der Anlass der Bewegung ausserhalb dieser vielen realen Substanzen? Oder strenger gefragt: wenn zwei Dinge eine Succession, eine gegenseitige Veränderung der Lage zeigen, kommt dies von ihnen selbst her? Und ist dies mechanisch oder magisch zu erklären? Oder, wenn dies nicht der Fall

wäre, ist es etwas drittes, was sie bewegt? Es ist ein schlimmes Problem: denn Parmenides hätte auch, selbst zugegeben, dass es viele Substanzen gäbe, doch immer noch die Unmöglichkeit der Bewegung, gegen Anaxagoras, beweisen können. Er konnte nämlich sagen: nehmt zwei an sich seiende Wesen, jedes mit durchaus verschiedenartigem, selbständig unbedingtem Sein — und solcher Art sind die anaxagorischen Substanzen —: nie können sie demnach auf einander stossen, nie sich bewegen, nie sich anziehn, es giebt zwischen ihnen keine Causalität, keine Brücke, sie berühren sich nicht, sie stören sich nicht, sie gehen sich nichts an. Der Stoss ist dann ganz ebenso unerklärlich wie die magische Anziehung; was sich unbedingt fremd ist, kann keine Art von Wirkung auf einander ausüben, also sich auch nicht bewegen, noch bewegen lassen. Parmenides würde sogar hinzugefügt haben: der einzige Ausweg, der euch bleibt, ist, den Dingen selbst Bewegung zuzuschreiben; dann ist aber doch alles das, was ihr als Bewegung kennt und seht, nur eine Täuschung und nicht die wahre Bewegung, denn die einzige Art Bewegung, die jenen unbedingt eigenartigen Substanzen zukommen könnte, wäre nur eine selbsteigne Bewegung ohne jede Wirkung. Nun nehmt ihr aber gerade Bewegung an, um jene Wirkungen des Wechsels, der Verschiebung im Raume, der Veränderung, kurz die Causalitäten und Relationen der Dinge unter einander zu erklären. Gerade diese Wirkungen wären aber nicht erklärt und blieben so problematisch wie vorher: weshalb gar nicht abzusehn ist, warum es nöthig wäre, eine Bewegung anzunehmen, da sie gar nicht das leistet, was ihr von ihr begehrt. Die Bewegung kommt dem Wesen der Dinge nicht zu und ist ihnen ewig fremd.

Sich über eine solche Argumentation hinwegzusetzen, wurden jene Gegner der eleatischen unbewegten Einheit durch ein aus der Sinnlichkeit stammendes Vorurtheil verführt. Es scheint so unwiderleglich, dass jedes wahrhaft Seiende ein raumfüllender Körper sei, ein Klumpen Materie, gross oder klein, aber jedenfalls räumlich ausgedehnt: so dass zwei und mehrere solcher Klumpen nicht in einem Raume sein können. Unter dieser Voraussetzung nahm Anaxagoras wie später Demokrit an, dass sie sich stossen müssten, wenn sie in ihren Bewegungen auf einander geriethen, dass sie sich den gleichen Raum streitig machen würden, und dass dieser Kampf eben alle Veränderung verursache. Mit andern Worten: jene ganz isolirten, durch und durch verschiedenartigen und ewig unveränderlichen Substanzen waren doch nicht absolut verschiedenartig gedacht, sondern hatten sämmtlich, ausser einer specifischen, ganz besonderen Qualität, doch ein ganz und gar gleichartiges Substrat, ein Stück raumfüllender Materie. In der Theilnahme an der Materie standen sie alle gleich und konnten deshalb auf einander wirken, das heisst sich stossen. Überhaupt hieng alle Veränderung ganz und gar nicht ab von der Verschiedenartigkeit jener Substanzen, sondern von ihrer Gleichartigkeit, als Materie. Es liegt hier in den Annahmen des Anaxagoras ein logisches Versehen zu Grunde: denn das wahrhaft an sich Seiende muss gänzlich unbedingt und einheitlich sein, darf somit nichts als seine Ursache voraussetzen — während alle jene anaxagorischen Substanzen doch noch ein Bedingendes, die Materie, haben und deren Existenz bereits voraussetzen: die Substanz „Roth" zum Beispiel war für Anaxagoras eben nicht nur roth an sich, sondern ausserdem, verschwiegenerweise, ein Stück qualitätenloser Materie. Nur mit dieser wirkte

das „Roth an sich“ auf andre Substanzen, nicht mit dem Rothen, sondern mit dem, was nicht roth, nicht gefärbt, überhaupt nicht qualitativ bestimmt ist. Wäre das Roth als Roth streng genommen worden, als die eigentliche Substanz selbst, also ohne jenes Substrat, so würde Anaxagoras gewiss nicht gewagt haben, von einer Wirkung des Roth auf andre Substanzen zu reden, etwa gar mit der Wendung, dass das „Roth an sich“ die vom „Fleischigen an sich“ empfangene Bewegung durch Stoss weiterpflanze. Dann würde es klar sein, dass ein solches wahrhaft Seiendes nie bewegt werden könnte.

15.

Man muss auf die Gegner der Eleaten blicken, um die ausserordentlichen Vorzüge in der Annahme des Parmenides zu würdigen. Welche Verlegenheiten — denen Parmenides entgangen war — erwarteten Anaxagoras und alle, welche an eine Vielheit der Substanzen glaubten, bei der Frage: „wie viel Substanzen?“ Anaxagoras machte den Sprung, schloss die Augen und sagte: „unendlich viele“: so war er wenigstens über den unglaublich mühseligen Nachweis einer bestimmten Anzahl von Elementarstoffen hinausgeflogen. Da diese unendlich Vielen, ohne Zuwachs und unverändert, seit Ewigkeiten existiren müssten, so war in jener Annahme der Widerspruch einer abgeschlossen und vollendet zu denkenden Unendlichkeit gegeben. Kurz, die Vielheit, die Bewegung, die Unendlichkeit, von Parmenides durch den staunenswürdigen Satz vom einen Sein in die Flucht geschlagen, kehrten aus der Verbannung zurück und warfen auf die Gegner des Parmenides ihre Geschosse, um mit ihnen Wunden zu verursachen, für die es keine

Heilung giebt. Offenbar haben jene Gegner kein sicheres Bewusstsein von der furchtbaren Kraft jener eleatischen Gedanken „es kann keine Zeit, keine Bewegung, keinen Raum geben, denn diese alle können wir uns nur unendlich denken, und zwar einmal unendlich gross, sodann unendlich theilbar; alles Unendliche aber hat kein Sein, existirt nicht", was niemand bezweifelt, der den Sinn des Wortes „Sein" streng fasst und der die Existenz von etwas Widerspruchsvollem, zum Beispiel von einer absolvirten Unendlichkeit, für unmöglich hält. Wenn aber gerade die Wirklichkeit uns alles nur unter der Form der vollendeten Unendlichkeit zeigt, so fällt es in die Augen, dass sie sich selbst widerspricht, also keine wahre Realität hat. Wenn jene Gegner aber einwenden wollten: „aber in eurem Denken selbst giebt es doch Succession, also könnte auch euer Denken nicht real sein und somit auch nichts beweisen können", so würde Parmenides vielleicht ähnlich wie Kant in einem ähnlichen Falle, bei einem gleichen Vorwurfe, geantwortet haben: „ich kann zwar sagen, meine Vorstellungen folgen einander: aber das heisst nur: wir sind uns ihrer als in einer Zeitfolge, das heisst nach der Form des inneren Sinnes, bewusst. Die Zeit ist deshalb nicht etwas an sich, auch keine den Dingen objectiv anhängende Bestimmung." Es wäre also zwischen dem reinen Denken, das zeitlos wäre, wie das eine parmenideische Sein, und dem Bewusstsein von diesem Denken zu unterscheiden, und letzteres übersetzte bereits das Denken in die Form des Scheins, also der Succession, der Vielheit und der Bewegung. Es ist wahrscheinlich, dass sich Parmenides dieses Auswegs bedient haben würde: übrigens müsste dann gegen ihn dasselbe eingewendet werden, was A. Spir (Denken und Wirklichkeit 2. Aufl. Band I

S. 209 f.) gegen Kant einwendet. „Nun ist es aber erstens klar, dass ich von einer Succession als solcher nichts wissen kann, wenn ich die aufeinanderfolgenden Glieder derselben nicht zugleich in meinem Bewusstsein habe. Die Vorstellung einer Succession ist also selbst gar nicht successiv, folglich auch von der Succession unserer Vorstellungen durchaus verschieden. Zweitens implicirt die Annahme Kant's so offenbare Absurditäten, dass es einen Wunder nimmt, wie er sie unbeachtet lassen konnte. Cäsar und Sokrates sind nach dieser Annahme nicht wirklich todt, sie leben noch ebensogut wie vor zweitausend Jahren und scheinen bloss todt zu sein, in Folge einer Einrichtung meines „inneren Sinnes". Künftige Menschen leben jetzt schon, und wenn sie jetzt noch nicht als lebend hervortreten, so ist daran ebenfalls jene Einrichtung des „inneren Sinnes" schuld. Hier fragt es sich vor allen Dingen: Wie kann der Anfang und das Ende des bewussten Lebens selbst, mitsammt allen seinen inneren und äusseren Sinnen, bloss in der Auffassung des inneren Sinnes existiren? Thatsache ist eben, dass man die Realität der Veränderung durchaus nicht ableugnen kann. Wird sie zum Fenster hinausgewiesen, so schlüpft sie durch das Schlüsselloch wieder herein. Man sage: „Es scheint mir bloss, dass Zustände und Vorstellungen wechseln", — so ist doch dieser Schein selbst etwas objectiv Vorhandenes und in ihm hat die Succession unzweifelhaft objective Realität, es folgt darin etwas wirklich aufeinander. — Ausserdem muss man bemerken, dass die ganze Kritik der Vernunft ja nur unter der Voraussetzung Grund und Recht haben kann, dass uns unsre Vorstellungen selbst so erscheinen, wie sie sind. Denn wenn auch die Vorstellungen uns anders erschienen, als sie wirklich sind, so würde man auch über diese

keine gültige Behauptung aufstellen, also keine Erkenntnisstheorie und keine „transscendentale“ Untersuchung von objectiver Gültigkeit zu Stande bringen können. Nun steht es aber ausser Zweifel, dass uns unsre Vorstellungen selbst als successiv erscheinen.“

Die Betrachtung dieser zweifellos sicheren Succession und Bewegtheit hat nun Anaxagoras zu einer denkwürdigen Hypothese gedrängt. Ersichtlich bewegten die Vorstellungen sich selbst, wurden nicht geschoben und hatten keine Ursache der Bewegung ausser sich. Also giebt es etwas, sagte er sich, was den Ursprung und den Anfang der Bewegung in sich selbst trägt; zweitens aber beobachtet er, dass diese Vorstellung nicht nur sich selbst, sondern auch noch etwas ganz Verschiednes bewege, den Leib. Er entdeckte also, in der unmittelbarsten Erfahrung, eine Wirkung von Vorstellungen auf ausgedehnte Materie, die sich als Bewegung der letzteren zu erkennen giebt. Das galt ihm als Thatsache; erst nebenbei reizte es ihn, diese Thatsache auch zu erklären. Genug, er hatte ein regulatives Schema für die Bewegung in der Welt, die er jetzt entweder als eine Bewegung der wahren, isolirten Wesenheiten durch das Vorstellende, den Nous, oder als Bewegung durch bereits Bewegtes dachte. Dass die letztere Art, die mechanische Übertragung von Bewegungen und Stössen, bei seiner Grundannahme ebenfalls ein Problem in sich enthalte, ist ihm wahrscheinlich entgangen: die Gemeinheit und Alltäglichkeit der Wirkung durch Stoss stumpfte wohl seinen Blick gegen die Räthselhaftigheit desselben ab. Dagegen empfand er recht wohl die problematische, ja widerspruchsvolle Natur einer Wirkung von Vorstellungen auf an sich seiende Substanzen und suchte deshalb auch diese Wirkung auf ein mechanisches, ihm als erklärlich geltendes Schieben

und Stossen zurückzuführen. Der Nous war ja jedenfalls auch eine solche an sich seiende Substanz und wurde von ihm als ganz zarte und feine Materie, mit der specifischen Qualität Denken, charakterisirt. Bei einem solchermassen angenommenen Charakter musste freilich die Wirkung dieser Materie auf die andre Materie ganz derselben Art sein, wie die, welche eine andre Substanz auf eine dritte ausübt, das heisst eine mechanische, durch Druck und Stoss bewegende. Immerhin hatte er jetzt eine Substanz, welche sich selbst bewegt und anderes bewegt, deren Bewegung nicht von aussen kommt und von niemandem sonst abhängt: während es fast gleichgültig schien, wie nun diese Selbstbewegung zu denken sei, etwa ähnlich wie das Sich-hin- und herschieben von ganz zarten und kleinen runden Quecksilber-Kügelchen. Unter allen Fragen, die die Bewegung betreffen, giebt es keine lästigere, als die Frage nach dem Anfang der Bewegung. Wenn man sich nämlich alle übrigen Bewegungen als Folgen und Wirkungen denken darf, so müsste doch immer die erste uranfängliche erklärt werden; für die mechanischen Bewegungen kann aber jedenfalls das erste Glied der Kette nicht in einer mechanischen Bewegung liegen, da dies so viel heissen würde, als auf den widersinnigen Begriff der *causa sui* recurriren. Den ewigen unbedingten Dingen aber eigene Bewegung, gleichsam von Anfang als Mitgift ihres Daseins beizulegen, geht ebenfalls nicht an. Denn Bewegung ist nicht ohne eine Richtung wohin und worauf, also nur als Beziehung und Bedingung vorzustellen; ein Ding ist aber nicht mehr an sich seiend und unbedingt, wenn es sich seiner Natur nach nothwendig auf etwas ausser ihm Existirendes bezieht. In dieser Verlegenheit vermeinte Anaxagoras eine ausserordentliche Hülfe und Rettung

in jenem sich selbst bewegenden und sonst unabhängigen Nous zu finden: als dessen Wesen gerade dunkel und verschleiert genug ist, um darüber täuschen zu können, dass auch seine Annahme im Grunde jene verbotene *causa sui* involvirt. Für die empirische Betrachtung ist es sogar ausgemacht, dass das Vorstellen nicht eine *causa sui*, sondern die Wirkung des Gehirnes ist, ja ihr muss es als eine wunderliche Ausschweifung gelten, den „Geist", das Gehirnerzeugniss, von seiner *causa* zu trennen und nach dieser Loslösung noch als existirend zu wähnen. Dies that Anaxagoras; er vergass das Gehirn, seine erstaunliche Künstlichkeit, die Zartheit und Verschlungenheit seiner Windungen und Gänge und decretirte den „Geist an sich". Dieser „Geist an sich" hatte Willkür, allein von allen Substanzen Willkür — eine herrliche Erkenntniss! Er konnte irgend wann einmal mit der Bewegung der Dinge ausser ihm anfangen, ungeheure Zeiten dagegen sich mit sich selbst beschäftigen — kurz, Anaxagoras durfte einen ersten Bewegungsmoment in einer Urzeit annehmen, als den Keimpunkt alles sogenannten Werdens, das heisst aller Veränderung, nämlich aller Verschiebung und Umstellung der ewigen Substanzen und ihrer Theilchen. Wenn auch der Geist selbst ewig ist, so ist er doch keineswegs gezwungen, sich seit Ewigkeiten mit dem Herumschieben der Materien-Körner zu quälen: und jedenfalls gab es eine Zeit und einen Zustand jener Materien — gleichgültig ob von kurzer oder langer Dauer —, in dem der Nous noch nicht auf sie eingewirkt hatte, in dem sie noch unbewegt waren. Dies ist die Periode des anaxagorischen Chaos.

16.

Das anaxagorische Chaos ist keine sofort einleuchtende Conception: um sie zu fassen, muss man die Vorstellung verstanden haben, die unser Philosoph von dem sogenannten „Werden“ sich gebildet hat. Denn an sich ergäbe der Zustand aller verschiedenartigen Elementar-Existenzen vor aller Bewegung noch keinesfalls nothwendig eine absolute Mischung aller „Samen der Dinge“, wie der Ausdruck des Anaxagoras lautet, eine Mischung, die er sich als ein selbst bis zu den kleinsten Theilen vollständiges Durcheinander imaginirte, nachdem alle jene Elementar-Existenzen wie in einem Mörser zerstossen und zu Staubatomen aufgelöst waren, so dass sie nun in jenem Chaos wie in einem Mischkrug durcheinander gerührt werden konnten. Man könnte sagen, dass diese Chaos-Conception nichts Nothwendiges habe; man brauche vielmehr nur eine beliebige zufällige Lage aller jener Existenzen, aber nicht ein unendliches Zertheiltsein derselben anzunehmen; ein regelloses Nebeneinander genüge bereits, es bedürfe keines Durcheinanders, geschweige denn eines so totalen Durcheinanders. Wie kam also Anaxagoras auf diese schwere und complicirte Vorstellung? Wie gesagt, durch seine Auffassung des empirisch gegebenen Werdens. Aus seiner Erfahrung schöpfte er zuerst einen höchst auffallenden Satz über das Werden, und dieser Satz erzwang sich, als seine Consequenz, jene Lehre vom Chaos.

Die Beobachtung der Vorgänge der Entstehung in der Natur, nicht eine Rücksicht auf ein früheres System, gab Anaxagoras die Lehre ein, dass alles aus allem entstehe: dies war die Überzeugung des

Naturforschers, gegründet auf eine mannichfache, im Grunde natürlich grenzenlos dürftige Induction. Er bewies dies so: wenn selbst das Gegentheil aus dem Gegentheil, das Schwarze zum Beispiel aus dem Weissen, entstehen könne, so sei alles möglich: jenes geschehe aber bei der Auflösung des weissen Schnees in schwarzes Wasser. Die Ernährung des Körpers erklärte er sich dadurch, dass in den Nahrungsmitteln unsichtbar kleine Bestandtheile von Fleisch oder Blut oder Knochen sein müssten, die sich, bei der Ernährung, ausschieden und mit dem Gleichartigen im Körper vereinigten. Wenn aber alles aus allem werden kann, Festes aus dem Flüssigen, Hartes aus dem Weichen, Schwarzes aus dem Weissen, Fleischiges aus Brot, so muss auch alles in allem enthalten sein. Die Namen der Dinge drücken dann nur das Übergewicht der einen Substanz über die anderen, in kleineren, oft nicht wahrnehmbaren Massen vorkommenden Substanzen aus. Im Gold, das heisst in dem, was man *a potiore* mit dem Namen „Gold" bezeichnet, muss auch Silber, Schnee, Brot und Fleisch enthalten sein, aber in ganz geringen Bestandtheilen; nach dem Überwiegenden, nach der Goldsubstanz, ist das Ganze genannt.

Wie ist es aber möglich, dass eine Substanz überwiegt und in grösserer Masse, als die anderen besitzen, ein Ding erfüllt? Die Erfahrung zeigt, dass nur durch die Bewegung dieses Übergewicht allmählich erzeugt wird, dass das Übergewicht das Resultat eines Processes ist, den wir gemeinhin „Werden" nennen; dass dagegen alles in allem ist, ist nicht das Resultat eines Processes, sondern im Gegentheil die Voraussetzung alles Werdens und alles Bewegtseins, und somit vor allem Werden. Mit anderen Worten: die Empirie lehrt, dass fortwährend das Gleiche

zum Gleichen, zum Beispiel durch Ernährung, hinzugefügt wird, also war es ursprünglich nicht bei einander und zusammengeballt, sondern getrennt. Vielmehr wird, in den vor den Augen liegenden empirischen Vorgängen, das Gleiche immer aus dem Ungleichen herausgezogen und fortbewegt (zum Beispiel bei der Ernährung die Fleischtheilchen aus dem Brote u. s. w.), somit ist das Durcheinander der verschiedenen Substanzen die ältere Form der Constitution der Dinge und, der Zeit nach, vor allem Werden und Bewegen. Wenn also alles sogenannte Werden ein Ausscheiden ist und eine Mischung voraussetzt, so fragt es sich nun, welchen Grad diese Mischung, dieses Durcheinander ursprünglich gehabt haben muss. Obgleich der Process eine Bewegung des Gleichartigen zum Gleichartigen ist, das Werden schon eine ungeheure Zeit andauert, erkennt man trotzdem, wie auch jetzt noch in allen Dingen Reste und Samenkörner aller anderen Dinge eingeschlossen sind, die auf ihre Ausscheidung warten, und wie nur hie und da ein Übergewicht zu Stande gebracht ist; die Urmischung muss eine vollständige, das heisst bis in's Unendlich-Kleine gehende gewesen sein, da die Entmischung einen unendlichen Zeitraum verbraucht. Dabei wird streng an dem Gedanken festgehalten, dass alles, was ein wesenhaftes Sein besitzt, in's Unendliche theilbar ist, ohne sein Specificum einzubüssen.

Nach diesen Voraussetzungen stellt sich Anaxagoras die Urexistenz der Welt vor, etwa gleich einer staubartigen Masse von unendlich kleinen erfüllten Punkten, von denen jeder specifisch einfach ist und nur eine Qualität besitzt, doch so, dass jede specifische Qualität in unendlich vielen einzelnen Punkten repräsentirt wird. Solche Punkte hat Aristoteles Homoiomerien genannt, in

Rücksicht darauf, dass sie die unter sich gleichartigen Theile eines mit seinen Theilen gleichartigen Ganzen sind. Man würde aber sehr irren, jenes ursprüngliche Durcheinander aller solchen Punkte, solcher „Samenkörner der Dinge" dem einen Urstoffe des Anaximander gleichzusetzen; denn letzterer, das „Unbestimmte" genannt, ist eine durchaus einheitliche und einartige Masse, ersteres ein Aggregat von Stoffen. Zwar kann man von diesem Aggregat von Stoffen dasselbe aussagen, wie von dem Unbestimmten des Anaximander: wie dies Aristoteles thut; es konnte weder weiss noch grau, noch schwarz, noch sonstwie gefärbt sein, es war geschmacklos, geruchlos und als Ganzes überhaupt weder quantitativ, noch qualitativ bestimmt: soweit reicht die Gleichheit des anaximandrischen Unbestimmten und der anaxagorischen Urmischung. Abgesehen aber von dieser negativen Gleichheit unterscheiden sie sich positiv dadurch, dass die letztere zusammengesetzt, das erstere eine Einheit ist. Anaxagoras hatte wenigstens durch die Annahme seines Chaos so viel vor Anaximander voraus, dass er nicht nöthig hatte, das Viele aus dem Einen, das Werdende aus dem Seienden abzuleiten.

Freilich musste er bei seiner Allmischung der Samen eine Ausnahme zulassen: der Nous war damals nicht und ist überhaupt auch jetzt keinem Dinge beigemischt. Denn wenn er nur einem Seienden beigemischt wäre, so müsste er dann, in unendlichen Zertheilungen, in allen Dingen wohnen. Diese Ausnahme ist logisch höchst bedenklich, zumal bei der früher geschilderten materiellen Natur des Nous, sie hat etwas Mythologisches und scheint willkürlich, war aber, nach den anaxagorischen Prämissen, eine strenge Nothwendigkeit. Der Geist, übrigens theilbar in's Unendliche wie jeder andre Stoff, nur nicht

durch andre Stoffe, sondern durch sich selbst, wenn er sich theilt, sich theilend, und bald gross bald klein sich zusammenballend, hat seine gleiche Masse und Quantität seit aller Ewigkeit: und das, was in diesem Augenblick, in der gesammten Welt, bei Thieren Pflanzen Menschen, Geist ist, war es auch, ohne ein mehr oder weniger, wenn auch anders vertheilt, vor einem Jahrtausend. Aber wo er je ein Verhältniss zu einer andern Substanz hatte, da war er nie ihr beigemischt, sondern ergriff sie freiwillig, bewegte und schob sie nach Willkür, kurz herrschte über sie. Er, der allein in sich Bewegung hat, besitzt auch allein die Herrschaft in der Welt und zeigt diese durch das Bewegen der Substanzen-Körner. Wohin aber bewegt er sie? Oder ist eine Bewegung denkbar ohne Richtung, ohne Bahn? Ist der Geist in seinen Stössen ebenso willkürlich, wie es willkürlich ist, wann er stösst und wann er nicht stösst? Kurz, herrscht innerhalb der Bewegung der Zufall, das heisst die blindeste Beliebigkeit? An dieser Grenze betreten wir das Allerheiligste in dem Vorstellungsbezirk des Anaxagoras.

17.

Was musste mit jenem chaotischen Durcheinander des Urzustandes vor aller Bewegung gemacht werden, damit aus ihm, ohne jeden Zuwachs neuer Substanzen und Kräfte, die vorhandene Welt mit den regelmässigen Bahnen der Gestirne, mit den gesetzmässigen Formen der Jahres- und Tageszeiten, mit der mannichfachen Schönheit und Ordnung, kurz, damit aus dem Chaos ein Kosmos werde? Es kann dies nur Folge der Bewegung sein, aber einer bestimmten und klug eingerichteten Be-

wegung. Diese Bewegung selbst ist das Mittel des Nous, sein Ziel würde die vollendete Ausscheidung des Gleichen sein, ein bisher noch unerreichtes Ziel, weil die Unordnung und Mischung anfangs eine unendliche war. Dieses Ziel ist nur durch einen ungeheuren Process zu erstreben, nicht durch einen mythologischen Zauberschlag auf einmal herbeizuschaffen: wenn einmal, in einem unendlich fernen Zeitpunkt, es erreicht ist, dass alles Gleichartige zusammengeführt ist und jetzt die Urexistenzen, ungetheilt, neben einander in schöner Ordnung lagern, wenn jedes Theilchen seine Genossen und seine Heimath gefunden, wenn der grosse Friede nach der grossen Zertheilung und Zerspaltung der Substanzen eintritt, und es gar nichts Zerspaltenes und Zertheiltes mehr giebt, dann wird der Nous wieder in seine Selbstbewegung zurückkehren und nicht mehr, selbst zertheilt, bald in grösseren, bald in kleineren Massen, als Pflanzengeist oder Thiergeist die Welt durchschweifen und sich in andre Materie einwohnen. Inzwischen ist die Aufgabe noch nicht zu Ende geführt: aber die Art der Bewegung, welche der Nous ausgedacht hat, um sie zu lösen, erweist eine wunderbare Zweckmässigkeit, denn durch sie wird die Aufgabe in jedem neuen Augenblicke mehr gelöst. Sie hat nämlich den Charakter einer concentrisch fortgesetzten Kreisbewegung: an irgend einem Punkte der chaotischen Mischung hat sie begonnen, in der Form einer kleinen Drehung und in immer grösseren Bahnen durchmisst diese Kreisbewegung alles vorhandene Sein, überall das Gleiche zum Gleichen herausschnellend. Zuerst bringt dieser rollende Umschwung alles Dichte an das Dichte, alles Dünne an das Dünne und ebenso alles Dunkle, Helle, Feuchte, Trockne zu ihres gleichen: über diesen allgemeinen Rubriken giebt es wieder zwei noch

umfassendere, nämlich Äther, das heisst alles, was warm licht dünn ist, und Aër, alles Dunkle Kalte Schwere Feste bezeichnend. Durch Scheidung der ätherischen Massen von den aërischen bildet sich, als nächste Wirkung jenes in immer grösseren Kreisen rollenden Rades, etwas ähnliches, wie bei einem Wirbel, den jemand in einem stehenden Gewässer macht: die schweren Bestandtheile werden in die Mitte geführt und zusammengedrückt. Ebenso formt sich jene fortschreitende Wasserhose im Chaos nach aussen aus den ätherischen dünnen lichten, nach innen aus den wolkigen schweren feuchten Bestandtheilen. Dann scheidet sich, im Fortgange dieses Processes, aus jener im Innern sich zusammenballenden aërischen Masse das Wasser und aus dem Wasser wieder das Erdige aus, aus dem Erdigen aber, unter der Wirkung der furchtbaren Kälte, die Gesteine. Wiederum werden einige Steinmassen bei der Wucht der Drehung einmal seitwärts von der Erde fortgerissen und hinein in das Bereich des heissen lichten Äthers geworfen; dort, in dessen feurigem Elemente, zum Glühen gebracht und in der ätherischen Kreisbewegung mit fortgeschwungen, strahlen sie Licht aus und beleuchten und erwärmen die an sich dunkle und kalte Erde, als Sonne und Gestirne. Die ganze Conception ist von einer wunderbaren Kühnheit und Einfachheit und hat gar nichts von jener täppischen und menschenähnlichen Teleologie an sich, die man häufig an den Namen des Anaxagoras geknüpft hat. Jene Conception hat gerade darin ihre Grösse und ihren Stolz, dass sie aus dem bewegten Kreis den ganzen Kosmos des Werdens ableitet, während Parmenides das wahrhaft Seiende wie eine ruhende todte Kugel anschaute. Ist jener Kreis erst bewegt und durch den Nous in's Rollen gebracht, so ist alle Ordnung, Gesetz-

mässigkeit und Schönheit der Welt die natürliche Folge jenes ersten Anstosses. Welches Unrecht thut man Anaxagoras an, wenn man ihm seine in dieser Conception sich bezeigende weise Enthaltung von der Teleologie zum Vorwurf macht und von seinem Nous verächtlich wie von einem *deus ex machina* redet. Vielmehr hätte Anaxagoras, gerade wegen der Beseitigung mythologischer und theistischer Wundereingriffe und anthropomorphischer Zwecke und Utilitäten, sich ähnlicher stolzer Worte bedienen können, wie sie Kant in seiner Naturgeschichte des Himmels gebraucht hat. Ist es doch ein erhabener Gedanke, jene Herrlichkeit des Kosmos und die staunenswürdige Einrichtung der Sternenbahnen durchaus auf eine einfache, rein mechanische Bewegung und gleichsam auf eine bewegte mathematische Figur zurückzuführen, also nicht auf Absichten und eingreifende Hände eines Maschinengottes, sondern nur auf eine Art der Schwingung, die, wenn sie nur einmal angefangen hat, in ihrem Verlaufe nothwendig und bestimmt ist und Wirkungen erzielt, die der weisesten Berechnung des Scharfsinns und der durchdachtesten Zweckmässigkeit gleichen, ohne sie zu sein. „Ich geniesse das Vergnügen, sagt Kant, ohne Beihülfe willkürlicher Erdichtungen, unter der Veranlassung ausgemachter Bewegungsgesetze, sich ein wohlgeordnetes Ganze erzeugen zu sehen, welches demjenigen Weltsysteme, das das unsrige ist, so ähnlich sieht, dass ich mich nicht entbrechen kann, es für dasselbe zu halten. Mich dünkt, man könnte hier, in gewissem Verstande, ohne Vermessenheit sagen: „gebt mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen!“

18.

Selbst nun vorausgesetzt, dass man einmal jene Urmischung als richtig erschlossen gelten lässt, scheinen doch zunächst einige Bedenken aus der Mechanik dem grossen Entwurfe des Weltenbaues entgegenzutreten. Wenn nämlich auch der Geist an einer Stelle eine Kreisbewegung erregt, so ist die Fortsetzung derselben, besonders da sie unendlich sein soll und allmählich alle vorhandenen Massen herumschwingen soll, noch sehr schwer vorzustellen. Von vornherein würde man vermuthen, dass der Druck aller übrigen Materie diese kaum entstandene kleine Kreisbewegung erdrücken müsste; dass dies nicht geschieht, setzt von Seiten des erregenden Nous voraus, dass er plötzlich mit furchtbarer Kraft einsetzt, so schnell jedenfalls, dass wir die Bewegung einen Wirbel nennen müssen: wie Demokrit sich ebenfalls einen solchen Wirbel imaginirte. Und da dieser Wirbel unendlich stark sein muss, um durch die ganze darauf lastende Welt des Unendlichen nicht gehemmt zu werden, so wird er unendlich schnell sein, denn die Stärke kann sich ursprünglich nur in der Schnelligkeit offenbaren. Je weiter dagegen die concentrischen Ringe sind, um so langsamer wird diese Bewegung sein; wenn einmal die Bewegung das Ende der unendlich ausgespannten Welt erreichen könnte, dann müsste sie bereits eine unendlich kleine Schnelligkeit des Umschwungs haben. Umgekehrt, wenn wir uns die Bewegung unendlich gross, das heisst unendlich schnell denken, nämlich bei dem allerersten Einsetzen der Bewegung, so muss auch der anfängliche Kreis unendlich klein gewesen sein; wir bekommen also als Anfang

einen um sich selbst gedrehten Punkt, mit einem unendlich kleinen materiellen Inhalte. Dieser würde aber die weitere Bewegung gar nicht erklären: man könnte sich selbst sämmtliche Punkte der Urmasse um sich selbst wirbelnd denken, und doch bliebe die ganze Masse unbewegt und ungeschieden. Falls dagegen jener vom Nous ergriffene und geschwungene materielle Punkt von unendlicher Kleinheit nicht um sich gedreht wurde, sondern eine Peripherie umschrieb, die beliebig grösser war, so genügte dies bereits, um andre materielle Punkte anzustossen, fortzubewegen, zu schleudern, abprallen zu lassen und so allmählich einen beweglichen und um sich greifenden Tumult zu erregen, in dem, als nächstes Resultat, jene Scheidung der aërischen Massen von den ätherischen vor sich gehen musste. Wie der Einsatz der Bewegung selbst ein willkürlicher Act des Nous ist, so ist es auch die Art dieses Einsatzes, insofern die erste Bewegung einen Kreis, dessen Radius beliebig grösser gewählt ist als ein Punkt, umschreibt.

19.

Hier könnte man nun freilich fragen, was damals dem Nous so plötzlich eingefallen ist, ein beliebiges materielles Pünktchen, aus jener Unzahl von Punkten, anzustossen und in wirbelndem Tanze herumzudrehen, und warum ihm das nicht früher einfiel. Darauf würde Anaxagoras antworten: „Er hat das Privilegium der Willkür, er darf einmal beliebig anfangen, er hängt von sich ab, während alles andere von aussen her determinirt ist. Er hat keine Pflicht und also auch keinen Zweck, den zu verfolgen er gezwungen wäre; wenn er einmal mit jener Bewegung anfieng und sich einen

Zweck setzte, so war dies doch nur — die Antwort ist schwer, Heraklit würde ergänzen — ein Spiel.“

Das scheint immer die den Griechen auf der Lippe schwebende letzte Lösung oder Auskunft gewesen zu sein. Der anaxagorische Geist ist ein Künstler, und zwar das gewaltigste Genie der Mechanik und Baukunst, mit den einfachsten Mitteln die grossartigsten Formen und Bahnen und gleichsam eine bewegliche Architektur schaffend, aber immerhin aus jener irrationalen Willkür, die in der Tiefe des Künstlers liegt. Es ist, als ob Anaxagoras auf Phidias deutete und angesichts des ungeheuren Künstlerwerks, des Kosmos, ebenso wie vor dem Parthenon uns zuriefe: „Das Werden ist kein moralisches, sondern nur ein künstlerisches Phänomen.“ Aristoteles erzählt, dass Anaxagoras auf die Frage: weshalb das Dasein überhaupt für ihn werthvoll sei? geantwortet habe „um den Himmel und die gesammte Ordnung des Kosmos anzuschauen“. Er behandelte die physikalischen Dinge so andächtig und mit der geheimnissvollen Scheu, mit der wir vor einem antiken Tempel stehen; seine Lehre wurde zu einer Art von freigeistischer Religionsübung, sich schützend durch das *odi profanum vulgus et arceo* und ihre Anhänger aus der höchsten und edelsten Gesellschaft Athens mit Vorsicht wählend. In der abgeschlossnen Gemeinde der athenischen Anaxagoreer war die Mythologie des Volkes nur noch als eine symbolische Sprache erlaubt; alle Mythen, alle Götter, alle Heroen galten hier nur noch als Hieroglyphen der Naturdeutung, und selbst das homerische Epos sollte der kanonische Gesang vom Walten des Nous und von den Kämpfen und Gesetzen der Physis sein. Hier und da drang ein Ton aus dieser Gesellschaft erhabener Freigeister in das Volk; und besonders der grosse und jeder-

zeit verwegene, auf Neues sinnende Euripides wagte mancherlei durch die tragische Maske laut werden zu lassen, was der Masse wie ein Pfeil durch die Sinne drang, und von dem sie sich nur durch possenhafte Caricaturen und lächerliche Umdeutungen befreite.

Der allergrösste Anaxagoreer ist aber Perikles, der mächtigste und würdigste Mensch der Welt; und gerade über ihn legt Plato das Zeugniss ab, dass allein die Philosophie des Anaxagoras seinem Genie den erhabnen Flug gegeben habe. Wenn er als öffentlicher Redner vor seinem Volke stand, in der schönen Starrheit und Unbewegtheit eines marmornen Olympiers, und jetzt, ruhig, in seinen Mantel gehüllt, bei unverändertem Faltenwurfe, ohne jeden Wechsel des Gesichtsausdrucks, ohne Lächeln, mit dem gleichbleibenden starken Ton der Stimme, also ganz und gar undemosthenisch, aber eben perikleisch redete donnerte blitzte vernichtete und erlöste — dann war er die Abbreviatur des anaxagorischen Kosmos, das Bild des Nous, der sich das schönste und würdevollste Gehäuse gebaut hat, und gleichsam die sichtbare Menschwerdung der bauenden bewegenden ausscheidenden ordnenden überschauenden künstlerisch-undeterminirten Kraft des Geistes. Anaxagoras selbst hat gesagt, der Mensch sei schon deshalb das vernünftigste Wesen oder müsse schon darum den Nous in grösserer Fülle als alle anderen Wesen in sich beherbergen, weil er so bewunderungswürdige Organe wie die Hände habe; er schloss also darauf, dass jener Nous je nach der Grösse und Masse, in der er sich eines materiellen Körpers bemächtigt, sich immer die seinem Quantitätsgrade entsprechenden Werkzeuge aus dieser Materie baue, die schönsten und zweckmässigsten somit, wenn er in grösster Fülle erscheint. Und wie die

wundersamste und zweckmässigste That des Nous jene kreisförmige Urbewegung sein musste, da damals der Geist noch ungetheilt in sich zusammen war, so erschien wohl die Wirkung der perikleischen Rede dem horchenden Anaxagoras oftmals als ein Gleichnissbild jener kreisförmigen Urbewegung; denn auch hier spürte er zuerst einen mit furchtbarer Kraft, aber geordnet sich bewegenden Gedankenwirbel, der in concentrischen Kreisen die Nächsten und die Fernsten allmählich erfasste und fortriss und der, wenn er sein Ende erreichte, das gesammte Volk ordnend und scheidend umgestaltet hatte.

Den späteren Philosophen des Alterthums war die Art, wie Anaxagoras von seinem Nous zur Erklärung der Welt Gebrauch machte, wunderlich, ja kaum verzeihlich; es erschien ihnen, als ob er ein herrliches Werkzeug gefunden, aber nicht recht verstanden habe, und sie suchten nachzuholen, was vom Finder versäumt war. Sie erkannten also nicht, welchen Sinn die vom reinsten Geiste naturwissenschaftlicher Methode eingegebne Entsagung des Anaxagoras hatte, die sich in jedem Falle und vor allem die Frage stellt, wodurch etwas ist *(causa efficiens)* und nicht, weshalb etwas ist *(causa finalis)*. Der Nous ist von Anaxagoras nur zur Beantwortung der speciellen Frage „wodurch giebt es Bewegung und wodurch giebt es regelmässige Bewegungen?“ herbeigezogen worden; Plato aber wirft ihm vor, er habe zeigen müssen, aber nicht gezeigt, dass jedes Ding in seiner Weise und an seinem Orte sich am schönsten, besten und zweckmässigsten befinde. Dies hätte aber Anaxagoras in keinem einzelnen Falle zu behaupten gewagt, für ihn war die vorhandene Welt nicht einmal die denkbar vollkommenste, denn er sah jedes Ding aus jedem entstehen und fand die Scheidung der Substanzen

durch den Nous weder am Ende des erfüllten Raumes in der Welt, noch in den einzelnen Wesen vollzogen und abgethan. Es reichte seinem Erkennen vollständig aus, eine Bewegung gefunden zu haben, welche, in einfacher Fortwirkung, aus einem durch und durch gemischten Chaos, die sichtbare Ordnung schaffen kann, und hütete sich wohl, die Frage nach dem Weshalb? der Bewegung, nach dem vernünftigen Zweck der Bewegung zu stellen. Hatte nämlich der Nous einen seinem Wesen noch nothwendigen Zweck durch sie zu erfüllen, so stand es nicht mehr in seiner Willkür, die Bewegung irgend einmal anzufangen; sofern er ewig ist, hätte er auch ewig schon von diesem Zwecke bestimmt werden müssen, und dann hätte es keinen Zeitpunkt geben dürfen, in dem die Bewegung noch fehlte, ja es wäre logisch verboten gewesen, für die Bewegung einen Anfangspunkt anzunehmen: wodurch dann wieder die Vorstellung vom ursprünglichen Chaos, das Fundament der ganzen anaxagorischen Weltdeutung, ebenfalls logisch unmöglich geworden wäre. Um solchen Schwierigkeiten, die die Teleologie schafft, zu entgehen, musste Anaxagoras immer auf das stärkste betonen und betheuern, dass der Geist willkürlich sei; alle seine Acte, auch der jener Urbewegung, seien Acte des „freien Willens", während dagegen die ganze andre Welt streng determinirt und zwar mechanisch determinirt, nach jenem Urmoment, sich bilde. Jener absolut freie Wille kann aber nur zwecklos gedacht werden, ungefähr nach Art des Kinderspieles oder des künstlerischen Spieltriebes. Es ist ein Irrthum, wenn man Anaxagoras die gewöhnliche Verwechslung des Teleologen zumuthet, der, im Anstaunen der ausserordentlichen Zweckmässigkeit, der Übereinstimmung der Theile mit dem Ganzen, namentlich im

Organischen, voraussetzt, das was für den Intellect existirt, sei auch durch den Intellect hineingekommen, und das, was er nur unter Leitung des Zweckbegriffs zu Stande bringt, müsse auch von der Natur durch Überlegung und Zweckbegriffe zu Stande gebracht sein. (Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung, Band II, zweites Buch, Capitel 26, zur Teleologie.) In der Manier des Anaxagoras gedacht, ist aber im Gegentheil die Ordnung und Zweckmässigkeit der Dinge direct nur das Resultat einer blind mechanischen Bewegung; und nur um diese Bewegung veranlassen zu können, um aus der Todesruhe des Chaos irgendwann einmal herauszukommen, nahm Anaxagoras den willkürlichen, von sich allein abhängigen Nous an. Er schätzte an ihm gerade die Eigenschaft, beliebig zu sein, also unbedingt, undeterminirt, weder von Ursachen noch von Zwecken geleitet, wirken zu können.

(Hier endet das unvollendet gebliebene druckfertige Manuscript des Buchs „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen".)

EMPEDOKLES.

I.

(Entwürfe zur Fortsetzung der „Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen".)

Dass diese gesammte Auffassung der anaxagorischen Lehre richtig sein muss, beweist am deutlichsten die Art, wie die Nachfolger des Anaxagoras, der Agrigentiner Empedokles und die Atomenlehre Demokrit's in ihren Gegensystemen thatsächlich dieselbe kritisirten und verbesserten. Die Methode dieser Kritik ist vor allem die fortgesetzte Entsagung in jenem erwähnten naturwissenschaftlichen Geiste, das Gesetz der Sparsamkeit, auf die Naturerklärung angewendet. Die Hypothese, die mit dem kleinsten Aufwande von Voraussetzungen und Mitteln die vorhandene Welt erklärt, soll den Vorzug haben: denn in ihr ist das wenigste Belieben, und das freie Spiel mit Möglichkeiten untersagt. Sollte es zwei Hypothesen geben, die beide die Welt erklären, so ist streng zu prüfen, welche von beiden jener Forderung der Sparsamkeit am meisten genügt. Wer mit den einfacheren und bekannteren Kräften, vor allem den mechanischen, bei jener Erklärung auskommen kann, wer aus möglichst wenigen Kräften den vorhandenen Bau der Welt ableitet, wird immer dem-

jenigen vorgezogen werden, der die complicirten und weniger bekannten Kräfte, und dazu diese noch in grösserer Zahl, ein weltbauendes Spiel treiben lässt. So sehen wir denn Empedokles bemüht, den Überfluss an Hypothesen aus der Lehre des Anaxagoras zu beseitigen.

Als erste nicht nothwendige Hypothese fällt die vom anaxagorischen Nous, denn seine Annahme ist viel zu voll, um etwas so Einfaches wie die Bewegung zu erklären. Es ist doch nur nöthig, die beiden Arten der Bewegung, das Sichhinbewegen eines Gegenstandes zu einem andern und das Sichwegbewegen von einem andern zu erklären.

Wenn unser jetziges Werden ein Ausscheiden ist, wenn auch kein völliges, so fragt Empedokles: was hindert die völlige Ausscheidung? Also eine entgegenstrebende Kraft, das heisst eine bekannte Bewegung der Anziehung.

Sodann: um jenes Chaos zu erklären, muss auch schon eine Macht thätig gewesen sein, es ist zu dieser innigsten Verschlingung eine Bewegung nöthig. Also periodisches Überwiegen der einen und der andern Macht sicher. Diese sind entgegengesetzt.

Die Macht der Attraction wirkt auch jetzt noch, denn sonst gäbe es gar keine Dinge, es wäre alles geschieden. Das ist das Thatsächliche: zwei Bewegungsarten. Diese erklärt der Nous nicht. Dagegen Liebe und Hass: dass diese bewegen, sehn wir doch gewiss, so gut als dass der Nous sich bewegt.

Jetzt verändert sich die Auffassung des Urzustandes: es ist der seligste. Bei Anaxagoras war es das Chaos vor dem architektonischen Werk, gleichsam der Steinhaufen des Bauplatzes.

Die Symbolik der Geschlechtsliebe. Hier wie in

der platonischen Fabel zeigt sich die Sehnsucht nach dem Einssein, zeigt sich, dass einmal grössere Einheit schon existirte: wäre diese grössere Einheit hergestellt, dann würde diese wieder nach einer noch grösseren streben. Die Überzeugung von der Einheit alles Lebendigen verbürgt, dass es einmal ein ungeheures Lebendiges gab, von dem wir Stücke sind: das ist wohl der Sphairos selbst. Er ist die seligste Gottheit. Alles war nur durch Liebe verbunden, also höchst zweckmässig. Diese ist zerrissen und zerspalten worden durch den Hass, in seine Elemente zerstückt und dadurch getödtet, des Lebens beraubt. Im Wirbel entstehn keine lebenden Einzelwesen. Endlich ist alles getrennt, und nun beginnt unsere Periode. (Der anaxagorischen Urmischung setzt er eine Urentzweiung entgegen.) Die Liebe, blind wie sie ist, wirft mit wüthender Hast die Elemente wieder an einander, versuchend, ob sie sie wieder zum Leben bringt. Hier und da gelingt es. Es setzt sich fort. Ein Ahnungsgefühl in den belebten Wesen entsteht, dass sie noch höhere Vereinigungen erstreben müssen, als Heimath und Urzustand. Eros. Es ist ein furchtbares Verbrechen Leben zu tödten, denn damit strebt man zur Urentzweiung zurück. Einstmals soll alles wieder ein einziges Leben sein, der seligste Zustand.

Die pythagoreisch-orphische Lehre in naturwissenschaftlicher Umdeutung: Empedokles beherrscht beide Ausdrucksmittel mit Bewusstsein, darum ist er der erste Rhetor. Politische Ziele.

Die Doppelnatur: das Agonale und das Liebende, Mitleidige.

Versuch der hellenischen Gesammtreform.

Gegen Anaxagoras:

1. Warum Annahme des Nous und nicht nur eines Willens, wenn es nur auf die Erklärung der Bewegung ankommt?

2. Das anaxagorische Chaos setzt schon Bewegung voraus.

3. Nichts hinderte bei der anaxagorischen Auffassung die volle Ausscheidung: was geschieht, wenn der Nous fertig ist mit Ausscheiden? Darum ist das Periodische nöthig.

4. Wären die Theilchen unendlich durcheinander vermischt, so könnte man die Körper ohne Kraftanstrengung auseinanderbrechen, sie würden nicht zusammengehalten, sie wären wie Staub. Die Kräfte, die die Atome aneinander drücken und der Masse die Festigkeit geben, nennt Empedokles „Liebe". Es ist eine Molecularkraft, eine constitutive Kraft der Körper. — Wie ist Bewegung möglich, wenn nicht in allen Körpern Gegenbewegungen sind?

5. Empedokles hält eine geordnet fortgesetzte Kreisbewegung bei Anaxagoras für unmöglich: es gäbe nur einen Wirbel, das heisst den Gegensatz der geordneten Bewegung. Den Wirbel nimmt er selbst als Wirkung des Hasses an. Wie wirkt Entferntes auf einander, Sonne auf Erde? Wäre aber noch ein Wirbel, wäre das unmöglich. Also zwei bewegende Kräfte mindestens: die den Dingen inhäriren müssen. Empedokles hatte den Gedanken einer der Schwere entgegenwirkenden, durch den Umschwung entstehenden Tangentialkraft gefasst (Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung, Band II, zweites Buch, Capitel 26, zur Teleologie).

6. Warum unendliche Seiende, wenn man unendliche Theile annehmen kann? Überschreiten der Erfahrung. Also die Zahl der wahren Qualitäten verringern. Anaxagoras meinte die chemischen Atome. Empedokles versucht die Annahme von vier chemischen Atomarten. Er hält die Aggregatzustände für essentiell und die Wärme coordinirt. Also die Aggregatzustände durch Abstossung und Attraction; Materie in vier Formen.

7. Bei den lebenden Wesen will Empedokles nach dem gleichen Princip verfahren. Er leugnet auch hier die Zweckmässigkeit. Seine grösste That. Bei Anaxagoras ein Dualismus. Zwecke sind nicht nöthig zur Erklärung der Zweckmässigkeit, also ist kein Nous nöthig. Das Lebensfähige. Die Bewegung ist nicht ausreichend, um einen Organismus zu erklären. Der Nous wird bei Anaxagoras zu Hülfe genommen. Besser alle Dinge einheitlich zu erklären. Das Leben ist nichts Ewiges, sondern wenn gewisse Atome zusammenkommen, erzeugt es sich. Chemisches Auftreten der neuen Qualität: Leben. Das Leben liegt nur in der Form, in der Gruppirung der Atome. — Die Identität alles Lebendigen, wie abgeleitet bei Empedokles? Es ist die eine Qualiät, die sich am seltensten erzeugt.

2.

(Zusammenhängende Darstellung der Philosophie des Empedokles nach dem Collegienheft über „die vorplatonischen Philosophen".)

Empedokles stammt aus einer agonalen Familie: er erregte in Olympia das allergrösste Aufsehen. Er gieng umher im Purpurgewand, mit goldenem Gürtel, in

Schuhen von Erz und eine delphische Krone auf dem Haupt. Er trug langes Haar: seine Züge waren immer gleichmässig finster: wo er auftrat, folgten ihm immer Diener. Bei einem Siegesopfer opfert er einen aus Mehl und Honig gebackenen Stier, um nicht gegen sein Princip zu verstossen. Das war offenbar ein Versuch, die gesammten Hellenen zu der neuen pythagoreischen Lebensweise und Weltanschauung zu bringen: äusserlich war es eine Reform des Opferdienstes. In Olympia trug ein Rhapsode seine Katharmen vor. Diese fiengen an als Gruss an die agrigentinischen Freunde: „Lebt wohl! Nicht mehr ein Sterblicher, sondern ein unsterblicher Gott wandere ich herum, unter allen geehrt, wie sich's geziemt, mit Binden und grünenden Kränzen geschmückt. Und sobald ich in die blühenden Städte komme, werde ich von Männern und Frauen verehrt: sie aber folgen mir zu vielen Tausenden, erforschend, wohin der Weg zum Heil führt, die einen Weissagungen begehrend, die andern wünschen mannichfacher Krankheiten Heilsprüche zu hören, nachdem sie lange durch grausame Martern gequält waren. — Aber was verweile ich dabei, als ob es etwas Grosses wäre, wenn ich über die armseligen Sterblichen hervorrage.“ Nun suchte er die Einheit alles Lebens auf das eindringlichste einzuprägen: wie das Fleischessen eine Art von Sichselbstverspeisen sei: ein Morden der nächsten Verwandten. Er wollte eine ungeheure Reinigung des Menschen. Das ganze Pathos des Empedokles ruht in diesem Punkte, dass alles Lebende eins sei; Götter, Menschen und Thiere sind darin eins. Die „Einheit des Lebens“ ist der ungleich productiver gestaltete Gedanke des Parmenides von der Einheit des Seienden; das innerste Mitleben mit der ganzen Natur ein überströmen-

des Mitleidsgefühl ist hier dazugekommen. Als die Aufgabe seines Daseins tritt hervor, das wieder gut zu machen, was der Hass schlimm gemacht habe, innerhalb der Welt des Hasses den Gedanken von der Einheit in der Liebe zu verkündigen und selbst zu helfen, wo er das Leiden, die Folge des Hasses, findet. Schwer wandelt er in dieser Welt der Qual, des Gegensatzes: dass er in ihr ist, kann er sich nur aus einem Fehltritt erklären: in irgend einer Zeit muss er einen Frevel, einen Mord, einen Meineid begangen haben. Am Dasein in einer solchen Welt haftet eine Schuld.

Er ist der tragische Philosoph, der Zeitgenosse des Äschylus. Bei ihm ist das Auffallendste sein ausserordentlicher Pessimismus, der aber in ihm höchst activ wirkt, nicht quietivisch. Wenn seine politischen Ansichten demokratisch sind, so ist der eigentliche Grundgedanke doch, die Menschen hinüberzuleiten bis zu den Genossenschaften der Pythagoreer, also eine sociale Reform mit Aufhebung des Eigenthums. Die Allherrschaft der Liebe zu begründen zieht er als Wanderprophet umher, als ihm dies in Agrigent nicht gelungen ist. Sein Einfluss gehört in das Bereich der pythagoreischen Einflüsse, die in diesem Jahrhundert blühen. Dabei ist recht wohl möglich, dass er ohne directe Verbindung mit den Pythagoreern war: später wurde er beschuldigt, das eigentliche Geheimniss ausgesprochen zu haben. Es ist auch wahr: er verhält sich zur pythagoreisch-orphischen Mystik, wie sich etwa Anaxagoras zur hellenischen Mythologie verhält. Er knüpft jene religiösen Instincte an naturwissenschaftliche Erklärungen und verbreitet sie in dieser wissenschaftlichen Form. Er ist der Aufklärer und ist bei den Gläubigen deshalb unbeliebt. Dabei übernimmt er noch die gesammte Götter- und Dämonenwelt, an deren Realität

er nicht weniger glaubt als an die der Menschen. Er selbst fühlt sich als ein verbannter Gott: er seufzt darüber, aus welchem Gipfel der Ehre und des Glücks er herabgefallen sei: „ich weinte und wehklagte, als ich den unwohnten Ort sah.“ Er verflucht den Tag, an dem er mit den Lippen die blutige Mahlzeit berührte: dies scheint seine Frevelthat, seine Besudelung durch Mord zu sein. Er schildert die Leiden jener Urfrevler: der Zorn des Äthers treibt sie in's Meer, an's Land wieder speit sie das Meer; das Land stösst sie zu den Flammen der Sonne hinauf und diese wieder zum Äther: so fängt der eine vom andern sie auf, aber jeder hasst sie. Endlich scheinen sie zu Sterblichen zu werden: „O du elendes, ganz unseliges Geschlecht der Sterblichen, aus welcher Zwietracht, aus welchen Wehklagen seid ihr entstanden!“ Die Sterblichen scheinen ihm demnach gefallene und bestrafte Götter zu sein. Die Erde ist eine finstere Höhle, die Wiese des Unheils: hier wohnen Mord, Groll und andere Keren, Krankheiten, Fäulniss. Als Mensch selbst aber hat man schwache Kräfte in den Gliedern: viel Unheil droht und macht stumpf. Einen kleinen Theil eines nicht zu lebenden Lebens durchkämpft man; dann rafft sie ein frühes Geschick dahin und zerstreut sie wie Rauch. Nur das, worauf sie gerade stossen, halten sie für wahr; jeder aber rühmt sich, das Ganze gefunden zu haben, eitler Weise: das aber ist für Menschen nicht zu sehen und zu hören und nicht mit den Sinnen zu erfassen. Diese Unwissenheit schildert Empedokles auf's heftigste.

In dieser Welt der Zwietracht, der Leiden, der Gegensätze findet er nun ein Princip, welches eine ganz andre Weltordnung ihm verbürgt: er findet die Aphrodite; jeder kennt sie, aber niemand als kosmisches Princip. Das Geschlechtsleben ist ihm das Beste und Edelste, der

grösste Gegensatz gegen den Trieb der Entzweiung. Hier zeigt sich das Zusammenstreben der getrennten Bestandtheile, um etwas zu erzeugen, am deutlichsten. Das Zusammengehörige ist irgendwann von einander gerissen und sehnt sich nun wieder zusammen. Das Innerste dieses Triebes ist die Sehnsucht zum Gleichen: bei allem Ungleichen entsteht Unlust, bei allem Gleichen Lust. In diesem Sinne ist alles beseelt, insofern es den Trieb zum Gleichen und die Lust am Gleichen empfindet, ebenso die Unlust am Ungleichen.

Nun ist der eigentlich empedokleische Gedanke die Einheit alles Liebenden: es ist ein Trieb in allen Dingen, der sie zur Mischung und Vereinigung hindrängt: aber ebenso eine feindselige Macht, die sie auseinanderreisst: beide Triebe kämpfen miteinander. Dieser Kampf ergiebt alles Werden und Vergehen. Es ist eine fürchterliche Strafe, dem Hasse unterworfen zu sein. Die Wanderung durch alle Elemente ist das naturwissenschaftliche Seitenstück zur Metempsychose des Pythagoras: er selbst behauptet, schon Vogel, Strauch, Fisch, Knabe und Mädchen gewesen zu sein. In solchen Fällen bedient er sich des mythischen Ausdrucks der Pythagoreer. Das macht sein Verständniss so schwierig, dass das mythische und das wissenschaftliche Denken bei ihm neben einander hergehen: er reitet auf beiden Pferden, hin- und herspringend. Hier und da ist schon ersichtlich die Allegorie an Stelle des Mythus: so glaubt er an alle Götter, aber seine naturwissenschaftlichen Elemente nennt er mit diesen Namen. Besonders merkwürdig ist seine Interpretation des Apollo, den er als den Geist verstand: „man kann ihm nicht nahen, nicht mit Händen ihn erreichen; nicht ragt ihm ein Haupt über den Gliedern, nicht laufen zwei Arme ihm vom Rücken herab, nicht

Füsse, nicht schnelle Knie, nicht die Scham: sondern er wurde nur heiliger und unaussprechlich grosser Geist, der die ganze Welt mit schnellen Gedanken durcheilt." Dagegen sind alle Götter gewordene und auch nicht ewig lebende (sie sind nur langlebend).

Jener Geist ist aber nicht etwa das Bewegende, nach der Vorstellung des Anaxagoras, sondern Empedokles reicht aus, wenn er, um alle Bewegung zu verstehn, Hass und Liebe annimmt. Hier sehen wir, im Vergleich mit Anaxagoras, dass er darnach strebt, ein Minimum von Nous anzunehmen, um daraus bereits alle Bewegung zu erklären: der Nous war ihm noch zu vieldeutig und voll. Lust und Unlust, die letzten Phänomene des Lebens, reichten aus: beides als Resultate von Trieben der Anziehung und Abstossung. Wenn sie sich der Elemente bemächtigen, so erklärt sich alles daraus, auch das Denken. Empedokles setzt an Stelle des unbestimmten Nous das bestimmtere: Hass und Liebe.

Sodann freilich hebt er alle mechanische Bewegung auf: während Anaxagoras nur den Anfang der Bewegung dem Nous zuschrieb und alle weiteren Bewegungen als indirecte Wirkungen auffasste. Dies war consequent: denn wie sollte etwas Todtes, ein starres Seiendes, auf ein anderes starres Seiendes wirken? Es giebt gar keine mechanische Erklärung der Bewegung, sondern nur eine aus Trieben, aus Beseelungen. Nur sie bewegen: also nicht einmal, sondern fortwährend und überall. Nun aber ist sein Hauptproblem, die geordnete Welt doch aus jenen entgegengesetzten Trieben, ohne alle Zwecke, ohne allen Nous entstehen zu lassen: und hier genügt ihm der grossartige Gedanke, dass unter zahllosen Missformen und Unmöglichkeiten des Lebens auch einige zweckmässige und zum Leben

mögliche Formen entstehen: hier wird die Zweckmässigkeit des Bestehenden auf den Bestand des Zweckmässigen zurückgeführt. Diesen Gedanken haben die materialistischen Systeme nie wieder aufgegeben. Jetzt haben wir eine Specialanwendung in der Darwin'schen Theorie. — Also die Liebe verfährt bei der Verbindung nicht etwa zweckmässig, sondern nur verbindend: sie kuppelt alles aneinander, Leiber von Stieren mit menschlichem Haupte, Menschen mit Stierhäuptern, zugleich männliche und weibliche Wesen und alle möglichen Ungeheuer. Allmählich finden sich nun auch die Glieder harmonisch zusammen, immer von dem Triebe nach dem Gleichen geführt.

Das sind die Mächte der Bewegung: das aber, was bewegt wird, sind Seiende nach der Vorstellung des Parmenides: ungeworden, unzerstörbar, unveränderlich. Während aber Anaxagoras alle Qualitäten als real und demnach als ewig annahm, findet Empedokles nur vier wahre Realitäten, also auch Qualitäten und deren Mischungen: nämlich Erde, Feuer, Wasser, Luft. Diese vier Grundstoffe fassen allen Stoff in sich, derselbe kann sich weder vermehren noch vermindern. Sie sind der Physik durch 2000 Jahre verblieben. Alle Verbindungen dieser Urstoffe ändern nicht ihre Qualitäten: ihre Mischung kommt nur dadurch zu Stande, dass die Theile des einen Körpers in die Zwischenräume zwischen den Theilen des andern eintreten: auch bei der vollständigsten Mischung hat man im Grunde nur ein Gemenge von Theilchen. Ebenso umgekehrt: wenn ein Körper aus einem andern entsteht, so verwandelt sich nicht der eine in den andern, sondern die Stoffe treten nur aus ihrer bisherigen Verbindung heraus. Sind zwei Körper ihrer Substanz nach von einander getrennt und wirken sie trotzdem auf

einander ein, so geschieht dies nur durch Ablösung unsichtbar kleiner Theilchen, welche in die Öffnungen des andern eindringen. Je vollständiger die Öffnungen eines Körpers den Ausflüssen und Theilen eines andern entsprechen, um so fähiger wird er für die Mischung mit ihm sein: so sagt Empedokles, das Gleichartige und leicht zu Vermischende sei sich befreundet, das Gleiche begehre nach dem Gleichen; was sich nicht mischen lasse, sei sich feind. Das eigentlich Bewegende bleibt aber immer Liebe und Hass, das heisst: zwischen ihren Wirkungen und der Form der Dinge besteht eine nothwendige Beziehung: die Stoffe müssen so gemischt und geformt sein, dass sie ähnlich sind und sich entsprechen: dann tritt die Liebe hinzu. Das aber, was die Dinge formt, ist ursprünglich der Zufall, die Ananke, nicht irgend eine Klugheit. Auch die Liebe ist dumm: sie hat nur einen einzigen Trieb, zum Gleichartigen. Alle Bewegungen sind also, nach Empedokles, unmechanisch entstanden, aber führen nur zu einem mechanischen Resultat: eine sonderbare Vereinigung von materialistischen Anschauungen und idealistischen. Hier sehen wir die Nachwirkung des Anaxagoras: alle Dinge nur Gemenge von Urstoffen.

Dann aber versucht Empedokles, jenen Dualismus der Bewegung, den Anaxagoras annahm, aufzuheben: Bewegung als Wirkung des Nous und Bewegung als Stoss. Denn ganz mit Recht sah er, dass zwei absolut verschiedne Seiende auf sich keine Wirkung des Stosses ausüben können. Aber es gelang ihm nicht recht, jene Urbewegungskraft in jeder späteren Bewegung wiederzuerkennen: überall nur Liebe und Hass als bewegende Principien. Der Schluss ist dieser: denkt man sich die Liebe allein thätig, so ist nach einer kurzen Zusammenbewegung alles wieder in Ruhe;

denkt man sich den Hass allein thätig, so ist, nach einer absoluten Trennung, wieder alles in Ruhe. Beide müssen also mit einander kämpfen: hier berührt er sich mit Heraklit's Verherrlichung des Streites als des Vaters der Dinge. Denkt man sich aber ihre Kräfte gleich und gleichzeitig thätig, so entsteht wieder keine Bewegung: also müssen Perioden des Übergewichts wechseln. Im Sphairos herrscht ursprünglich Harmonie und Ruhe: dann begann der Hass sich zu regen: alles fliesst auseinander; jetzt tritt die Liebe hinzu: es bildet sich ein Wirbel, in welchem die Elemente sich mischten und die einzelnen Naturwesen hervorbrachten. Allmählich nimmt der Hass ab und lässt der Liebe die Oberhand u. s. w.

Nun ist dabei vielerlei nicht klar: ist das Ähnliche eine Folge der Liebe, oder tritt die Liebe ein an dem Ähnlichen? Woher aber stammt dann das Ähnliche? Offenbar sind Keime einer rein materialistisch-atomistischen Betrachtung in Empedokles: hierher gehört die Theorie von den zufälligen Bildungen, das heisst allen möglichen unsinnigen Verbindungen der Elemente, von denen einige zweckmässig und lebensfähig sind. Weil die Kräfte der Liebe und des Hasses nicht gemessen werden können, erklärt im Grunde Empedokles gar nichts: man weiss nicht, welche von den beiden Kräften und um wie viel sie mächtiger ist. Überhaupt ist zwischen den verschiedenen Grundconceptionen des Empedokles keine rechte Eintracht: die Vielheit der Dinge wird ebensowohl auf die Liebe als den Hass zurückgeführt. Der Pessimismus gehört entschieden zu der Betrachtung, dass die Erde nur der Schauplatz des Hasses ist. Die Vorstellung eines paradiesischen Zeitalters der Menschheit passt nicht dazu, noch überhaupt zu seiner Kosmogonie. Ganz unbestimmt ist das Reich des Zufalls. Die Lehre von den

Ausflüssen setzt einen leeren Raum voraus: eben diesen leugnet er mit Anaxagoras. Dagegen liegt seine Grösse darin, dass er den strengen Atomismus vorbereitete: er gieng weit über Anaxagoras hinaus. Es war eine natürliche Consequenz noch zu ziehn: nämlich jene Macht der Liebe und des Hasses zurückzuführen auf eine in den Dingen liegende Kraft: und Schwere und Gestalt fand Demokrit ausreichend. Ebenfalls war nothwendig, nachdem einmal die Ausflüsse erfunden waren, den leeren Raum anzunehmen: wie dies Demokrit that. Besonders glänzend war die Entstehungshypothese des Zweckmässigen. Empedokles hat alle Grundconceptionen des Atomismus gefunden: das heisst die Grundhypothese der wissenschaftlichsten Naturbetrachtung der Alten, die, gründlich fortgesetzt, sich über sich selbst hinaushebt: wie wir dies bei unsern modernen Naturwissenschaften erlebt haben. So hat er, im Wettkampf mit Anaxagoras, entschieden gesiegt. Nur in einem Punkte hat er Anaxagoras zwar überboten, aber nicht überwunden: seine Principien von Liebe und Hass, um die dualistische Bewegung zu beseitigen. Bei Anaxagoras war nur einmal ein Sprung gemacht in das unerklärliche Walten eines Nous: Empedokles nahm ein solches unerklärliches und undurchdringbares unwissenschaftliches Walten fortwährend an: ohne sich selbst damit genügen zu können. Wenn man alle Bewegung auf das Wirken unfassbarer Kräfte zurückführt, auf Neigung und Abneigung, so ist im Grunde die Wissenschaft in Magie aufgelöst.

Auf dieser Grenze steht aber fortwährend Empedokles: in fast allen Dingen ist er eine solche Grenzfigur. So schwebt er zwischen Arzt und Zauberer, zwischen Dichter und Rhetor, zwischen Gott und Mensch, zwischen Wissenschaftsmensch und Künstler, zwischen Staatsmann

und Priester, zwischen Pythagoras und Demokrit: er ist die buntgefärbteste Gestalt der älteren Philosophie. Mit ihm scheidet das Zeitalter des Mythus, der Tragödie, des Orgiasmus, aber zugleich erscheint in ihm der neuere Grieche, als demokratischer Staatsmann, Redner, Aufklärer, Allegoriker, wissenschaftlicher Mensch. In ihm ringen die beiden Zeitalter: er ist durch und durch agonaler Mensch.

DEMOKRIT.

I.

(Disposition zur Darstellung der Lehre Demokrit's aus den Entwürfen zur „Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen".)

Möglichste Vereinfachung der Hypothesen.

1. Es giebt Bewegung, also leeren Raum, also Nichtseiendes. Das Denken eine Bewegung.

2. Wenn es ein Seiendes giebt, muss es untheilbar sein, das heisst absolut erfüllt. Das Zertheilen ist nur erklärbar bei leeren Räumen, bei Poren. Ein absolut poröses Ding ist nur das Nichtseiende.

3. Die secundären Eigenschaften der Materie *νόμῳ*, nicht an sich.

4. Feststellung der primären Eigenschaften der Atome. Worin gleichartig, worin unterschieden?

5. Die Aggregatzustände des Empedokles (4 Elemente) setzen nur die gleichartigen Atome voraus, können also nicht selbst Seiende sein.

6. Die Bewegung ist mit den Atomen unlösbar verbunden, Wirkung der Schwerkraft. Epikur. Kritik: was heisst Schwere in einem unendlichen leeren Raume?

7. Denken ist Bewegung der Feueratome. Seele, Leben, Sinneswahrnehmungen.

Werth des Materialismus und Verlegenheit desselben.
Plato und Demokrit.
Der weltflüchtige heimathlose edle Forscher.
Demokrit und die Pythagoreer finden zusammen das Fundament der Naturwissenschaften.

2.

(Zusammenhängende Darstellung der Philosophie Demokrit's nach dem Collegienheft über „die vorplatonischen Philosophen".)

Über Demokrit's Leben ist wenig bezeugt, aber eine Menge Fabeln: ungeheure Reisen, Verarmung, Auszeichnung durch seine Mitbürger, grosse Einsamkeit und Arbeitskraft. Spät ist die Meinung, dass er über alles gelacht habe. Von seinen Lehrern wissen wir nichts. Er ist ein grosser Schriftsteller. Wegen seines Schwunges und des *ornatum genus dicendi* stellt ihn Cicero mit Plato zusammen.

Die Ausgangspunkte des Demokrit (und des Leukipp) sind die Sätze der Eleaten. Nur geht Demokrit aus von der Realität der Bewegung, und zwar weil das Denken eine Bewegung ist. Dies ist in der That der Angriffspunkt: „es giebt eine Bewegung: denn ich denke: und das Denken hat Realität". Giebt es aber Bewegung, so muss es auch leeren Raum geben: oder das Nichtseiende ist so real als das Seiende. Bei absoluter Raumfüllung ist die Bewegung unmöglich. Gründe: erstens: die räumliche Bewegung kann nur im Leeren stattfinden, denn das Volle könne kein anderes in sich aufnehmen. Wenn zwei Körper in demselben Raume sein könnten, dann könnten ebenso gut unzählige darin sein und der kleinste Körper könnte den grössten in sich aufnehmen. Zweitens: Verdünnung und Verdichtung ist nur durch den leeren Raum

zu erklären. Drittens: das Wachsthum erklärt sich nur daraus, dass die Nahrung in die leeren Zwischenräume des Körpers eindringe. Viertens: ein Gefäss mit Asche gefüllt fasse noch ebensoviel Wasser, als wenn es leer sei, so dass die Asche in die leeren Zwischenräume des Wassers verschwinde. Das Seiende ist also — das Volle. Das Volle ist so zu charakterisiren, dass es absolut nichts vom Leeren in sich enthält. Wäre jede Grösse in's unendliche theilbar, dann bliebe überhaupt keine Grösse mehr zurück: dann gäbe es kein Seiendes. Wenn es überhaupt etwas Volles, das heisst Seiendes geben soll, darf die Theilung nicht in's unendliche gehen. Die Bewegung aber beweist ebensowohl das Seiende als das Nichtseiende. Wäre das Nichtseiende allein, so gäbe es keine Bewegung. So bleiben die Atome übrig. Das Seiende ist die untheilbare Einheit. — Wenn aber diese Seienden aufeinander wirken sollen durch Stoss, so müssen sie durchaus gleichartig sein: Demokrit hält also fest, was Parmenides sagt, dass das Seiende absolut gleichartig in jedem Punkte sein müsse. Das Sein kommt keinem Punkte mehr als dem andern zu. Wäre das eine Atom etwas, was das andere nicht ist, so wäre dies ein Nichtseiendes, das heisst etwas Widersprechendes. Nur unsere Sinne zeigen uns Dinge von qualitativ bestimmten Verschiedenheiten. Alle Qualitäten nur in der Vorstellung (νόμῳ), nur quantitativ sind die Seienden verschieden. So sollen alle Qualitäten auf Quantitätsverschiedenheiten zurückgeführt werden. Der Hauptunterschied ist die Gestalt; damit ist Verschiedenheit an Grösse und Schwere gegeben. Die Schwere kommt jedem Körper als Maassverhältniss für jede Quantität zu: da alle Seienden gleichartig sind, muss sie allen Körpern gleichartig zukommen, das heisst: bei gleichen Massen gleiche Schwere. Also

das Seiende wird hier umschrieben als voll, gestaltet, schwer: Körper und diese Prädicate sind identisch. Hier haben wir die Unterscheidung, die bei Locke wiederkehrt: primäre Eigenschaften, welche den Dingen an sich zukommen, ausserhalb unserer Vorstellung: solche die man an ihnen nicht wegdenken kann: Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Gestalt, Zahl. Alle übrigen als secundär, als Erzeugnisse der Einwirkung jener primären Eigenschaften auf unsere Sinnesorgane, folglich als blosse Empfindungen in diesen, Farbe Ton Geschmack Geruch Härte Weiche Glätte Rauhigkeit u. s. w. Es wird also von der Beschaffenheit der Dinge abgerechnet, was Action der Nerven der Sinnesorgane ist.

Ein Ding entsteht, wenn sich ein Atomencomplex bildet, es vergeht, wenn er sich löst: es verändert sich, wenn Lage und Stellung wechseln oder ein Theil durch andere ersetzt wird, es wächst, wenn neue Atome hinzutreten. Jede Einwirkung eines Dings auf das andere geschieht durch Stoss der Atome: bei räumlicher Trennung kam die empedokleische Theorie von den Ausflüssen zu Hülfe. Überhaupt sehen wir eine gründliche Benutzung des Empedokles: dieser hatte den Dualismus der Art der Bewegung bei Anaxagoras erkannt und die magische Einwirkung ergriffen: Demokrit stellte sich auf die umgekehrte Seite. Dieser hatte vier Elemente aufgestellt: Demokrit bemühte sich, sie zu charakterisiren aus seinen gleichartigen Atomen. Das Feuer besteht aus kleinen runden Atomen: in den andern sind verschiedenartige Atome gemischt, die Elemente unterscheiden sich nur durch die Grösse ihrer Theile: weshalb Wasser, Luft, Erde auch durch Ausscheidung aus einander entstehen können. Mit Empedokles glaubt Demokrit, dass nur das Gleiche auf das Gleiche wirkt. Durch die Theorie der

Poren und der Ausflüsse war die Theorie des Leeren vorbereitet. Mit Empedokles und Anaxagoras gemeinsam ist der Ausgangspunkt von der Realität der Bewegung, wahrscheinlich auch die Ableitung aus der Realität des Denkens, mit Anaxagoras die Annahme der Urstoffe. Besonders einflussreich und alle Grundvorstellungen beherrschend ist natürlich Parmenides. Sein älteres System, dass die Welt aus Seiendem und Nichtseiendem bestehe, kommt hier wieder zum Recht. Mit Heraklit stimmt der unbedingte Glaube an die Bewegung: dass jede Bewegung einen Gegensatz voraussetze: dass der Streit der Vater der Dinge sei.

Von allen älteren Systemen ist das demokritische das consequenteste: es wird die allerstrengste Nothwendigkeit in allen Dingen vorausgesetzt: es giebt keine plötzlichen oder fremdartigen Unterbrechungen des Naturlaufs. Jetzt erst ist die gesammte anthropomorphische Weltbetrachtung des Mythus überwunden, jetzt erst hat man eine streng wissenschaftlich brauchbare Hypothese: als solche ist der Materialismus immer vom höchsten Nutzen gewesen. Es ist die nüchternste Betrachtung: sie geht von wirklichen Eigenschaften der Materie aus, sie überspringt nicht gleich, wie durch den Nous oder die Zweckursachen des Aristoteles, die einfachsten Kräfte. Es ist ein grosser Gedanke, jene ganze Welt der Ordnung und Zweckmässigkeit, der unzähligen Qualitäten auf Äusserungen einer Kraft niederster Gattung zurückzuführen. Die nach den allgemeinsten Gesetzen sich bewegende Materie bringt durch eine blinde Mechanik Folgen hervor, die der Entwurf einer höchsten Weisheit zu sein scheinen.

Die Weltbildung dachte Demokrit sich so: im unendlichen Raume schweben die Atome in ewiger Bewegung. Dieser Ausgangspunkt wird oft im Alterthum

getadelt: aus dem „Zufall" sei die Welt bewegt und entstanden. Der „blinde Zufall" herrsche bei den Materialisten. Dies ist eine ganz unphilosophische Ausdrucksweise: es soll heissen, die zwecklose Causalität, der Zufall ohne Zweckabsichten: es giebt eben hier gar keinen Zufall, sondern strengste Gesetzmässigkeit, nur nicht nach vernünftigen Gesetzen. — Alle Bewegung leitet nun Demokrit von dem leeren Raum und der Schwere her: die schwereren Atome sinken nieder und treiben beim Drucke die kleineren empor. (Kritik: was heisst Schwere in einem leeren unendlichen Raume? Sodann: bei unendlicher Zeit hat die Bewegung nie angefangen.) Die ursprünglichste Bewegung ist natürlich die senkrechte: ein gleichmässiger ewiger Fall in der Unendlichkeit des Raumes. Die Geschwindigkeit kann nicht angegeben werden, da bei der Unendlichkeit des Raumes und der völligen Gleichmässigkeit des Falles gar kein Maass für sie besteht. Die scheinbare Ruhe der Erde liegt in der Gemeinsamkeit der Bewegung (Epikur). Es giebt genau genommen kein Oben und kein Unten.

Wie kommen nun die Atome dazu, Seitenbewegungen, Wirbel zu machen und die Gesetzmässigkeit sich lösender und neugestalteter Verbindungen? Wenn alles mit derselben Schnelle fiele, so wäre dies der absoluten Ruhe gleich; bei der ungleichen Geschwindigkeit treffen sie auf einander, einige prallen ab, so erzeugt sich eine Kreisbewegung.

Berühmte Consequenz Epikur's. Er nahm eine geringe Abbiegung vom senkrechten Fall an, eine willkürliche Seitenbewegung. Denn in einem Zustande, in dem noch kein Atom dem andern beigemischt war und noch keins mehr gefallen war als ein anderes, müssen alle Atome in einer ebenen Fläche neben einander

Platz gehabt haben, ohne sich zu stossen. Wenn sie jetzt von einem Zeitmomente an alle zu fallen anfangen, würde es trotzdem keinen Stoss geben: sie würden sich nie berühren, weil sie an einander vorbei in's Unendliche fallen würden, das heisst: jedes Atom müsste bei senkrechtem Fallen eine unendlich lange Linie durch den unendlichen Raum beschreiben. Wie ist es möglich, dass ein andres Atom in diese Linie gerathe? An sich nur, wenn in derselben Linie zwei Atome wären. Wenn diese gleich schwer sind, werden sie sich nie erreichen: also müssten sie, um auf einander zu stossen, ungleich sein an Schwere, das heisst das obere müsste schwerer sein als das untere. Das aber ist widersinnig: denn wie könnte das leichtere Atom bereits weiter und tiefer unten sein als das schwerere? Also können in derselben Linie nicht zwei Atome sein. Also können sie sich nie stossen, bei senkrechtem Falle.

Durch den Wirbel wird zunächst das Gleichartige zusammengeführt. Wenn die im Gleichgewicht stehenden wegen ihrer Menge nicht mehr herumgetrieben werden können, so sammeln sich die leichteren in die äussere Leere, gleichsam hinausspringend; die übrigen blieben zusammen und wurden in einander verwickelt und machten einen Klumpen. Jedes aus der Masse der Urkörper sich absondernde Ganze ist eine Welt: es giebt unzählige Welten. Sie sind entstanden, aber auch dem Untergang unterworfen.

Eine einzelne Welt entsteht nun so: durch den Zusammenstoss verschiedenartiger Atome hat sich eine Masse ausgeschieden, in welcher die leichteren Theile nach oben getrieben werden: durch die zusammentreffende Wirkung der entgegengesetzten Kräfte ist die Masse in Drehung gerathen, die aufwärts gedrängten Körper

lagern sich von aussen an, als eine Art Haut. Die Umhüllung verdünnt sich immer mehr, indem Theile derselben durch die Bewegung mehr und mehr in die Mitte geführt werden. Aus den Atomen in der Mitte bildete sich die Erde, aus denen, die aufwärts stiegen, Himmel, Feuer, Luft. Davon ballten sich hier und da dichtere Massen zusammen: die Luft aber, die sie herumführte, ist in stürmischer Wirbelbewegung: in ihr trockneten sie allmählich aus und entzündeten sich durch schnelle Bewegung (Gestirne). So werden aus dem Erdkörper durch Winde und Gestirne die kleinen Theile herausgedrückt, die als Wasser in den Vertiefungen zusammenrinnen. Die Erde wurde so immer fester. Allmählich nimmt sie eine feste Stellung in der Mitte der Welt ein: anfangs, da sie noch klein und leicht war, hatte sie sich hin und her bewegt. Sonne und Mond seien auf einer früheren Stufe ihrer Bildung von den um den Erdkern schwingenden Massen ergriffen und so in unser Weltsystem eingereiht worden.

Die Entstehung der beseelten Geschöpfe. Das Wesen der Seele liegt in der belebenden Kraft: sie ist das, was die beseelten Geschöpfe bewegt. Das Denken ist eine Bewegung. Die Seele muss also aus dem beweglichsten Stoffe, aus feinen, glatten und runden Atomen gebildet sein (aus Feuer). Diese Feuertheilchen sind durch den ganzen Körper verbreitet: Demokrit schiebt zwischen jede zwei Körperatome ein Seelenatom. Sie sind in fortwährender Bewegung. Wegen ihrer Feinheit und Beweglichkeit entsteht nun die Gefahr, dass dieselben von der umgebenden Luft aus dem Körper gedrückt werden. Dagegen schützt uns die Einathmung, die immer neuen Feuer- und Seelenstoff hinzuführt, die abgegangenen Atome ersetzend, die im Körper befindlichen durch Gegenströmung am Austritt verhindernd. Geräth der Athem

in's Stocken, so entweicht das innere Feuer: es erfolgt der Tod. Dies geschieht nicht in einem Augenblick; es kann vorkommen, dass die Lebensthätigkeit wieder hergestellt wird, nachdem ein Theil des Seelenstoffs verloren gegangen war. (Schlaf — Scheintod). Die Seele ist ihm am Menschen das Wesentliche, der Leib ist ihr Gefäss. Das Warme und Seelische ist durch die ganze Welt verbreitet: in der Luft ist sehr viel, denn wie könnten wir sonst Seelisches aus ihr einathmen?

Theorie der Sinneswahrnehmungen. Die Berührung ist keine unmittelbare, sondern durch die Ausflüsse vermittelt. Diese dringen durch die Sinne in den Körper ein und verbreiten sich durch alle Theile desselben: dadurch entsteht die Vorstellung der Dinge. Zweierlei ist dazu nöthig; einmal eine gewisse Stärke des Eindrucks, dann eine entsprechende Beschaffenheit des entgegenkommenden Organs: nur Gleiches wird von Gleichem empfunden, wir nehmen jedes Ding mit dem ihm verwandten Theile unseres Wesens auf. Consequent ist es, dass manches Wahrnehmbare von uns nicht wahrgenommen wird, weil es unsern Sinnen nicht entspricht, und dass es Wesen mit andern Sinnen geben könne als den unsrigen.

Das Wahrnehmende und das Denkende ist dasselbe. Beides sind mechanische Veränderungen des Seelenstoffs: wird die Seele durch diese Bewegung in die richtige Temperatur versetzt, so wird sie die Gegenstände richtig auffassen, das Denken ist gesund. Wird es durch die Bewegung übermässig erhitzt oder erkältet, so wird es Unrichtiges vorstellen und krankhaft sein. — Hier treten immer die eigentlichen Verlegenheiten des Materialismus ein, weil er hier sein πρῶτον ψεῦδος ahnt. Alles Objective, Ausgedehnte, Wirkende, also alles Materielle, das dem

Materialismus als solidestes Fundament gilt, ist doch nur ein höchst mittelbar Gegebnes, höchst relativ Vorhandenes: ist durchgegangen durch die Maschinerie des Gehirns und eingegangen in die Formen: Zeit, Raum und Causalität, vermöge deren es sich darstellt als ausgedehnt im Raume und wirkend in der Zeit. Aus einem solchermassen Gegebenen will nun der Materialismus das einzig unmittelbar Gegebene, die Vorstellung, ableiten. Es ist eine ungeheure *petitio principii:* plötzlich zeigt sich das letzte Glied als der Ausgangspunkt, an dem schon das erste Glied der Kette hieng. Man hat deshalb den Materialisten mit dem Freiherrn von Münchhausen verglichen, der zu Pferde im Wasser schwimmend, mit den Beinen das Pferd, sich selbst aber an seinem nach vorn überhängenden Zopfe in die Höhe zieht. Die Absurdität besteht darin, dass er vom Objectiven ausgeht: während in Wahrheit alles Objective durch das erkennende Subject in mannichfacher Weise bedingt ist, mithin ganz verschwindet, wenn man das Subject wegdenkt. Dagegen ist der Materialismus eine werthvolle Hypothese von relativer Wahrheit, auch nachdem das πρῶτον ψεῦδος entdeckt ist: eine erleichternde Vorstellung für die Naturwissenschaft: deren Resultate behalten dann alle für uns noch Wahrheit, wenngleich keine absolute. Es ist eben unsere Welt, an deren Production wir immer thätig sind.

DIE PYTHAGOREER.

(Nach dem Collegienheft über „die vorplatonischen Philosophen".)

Die Philosophie der Pythagoreer ist, nach Aristoteles Anordnung, am Schluss aller bisherigen und vor der platonischen Ideenlehre zu besprechen. Die Metaphysik des Aristoteles beweist die ausserordentlich mannichfaltige Entwicklung ihrer Grundgedanken und ihre Kraft, jedes neue System zu beeinflussen. Dabei ist ihre Entstehung vielleicht etwas älter als die Atomistik: genug dass weder Empedokles noch die Atomistik von ihr etwas wissen können.

Um die Grundprincipien zu verstehn, muss man einmal vom Eleatismus ausgehn. Wie ist eine Vielheit möglich? Nur dadurch, dass auch das Nichtseiende ein Sein habe. Das Nichtseiende setzten sie nun dem Unbestimmten des Anaximander gleich: das absolut Unbestimmte, das was gar keine Qualitäten hat: dem steht entgegen das absolut Bestimmte. Aus ihnen aber besteht die Eins, das heisst: von ihr kann man aussagen, sie sei gerade und ungerade, begrenzt und unbegrenzt, ohne Qualitäten und mit Qualitäten. Also gegen den Eleatismus sagten sie: wenn das Eine seiend ist, so ist es jedenfalls aus zwei Principien geworden: dann aber giebt es auch eine Vielheit: aus der Einheit erzeugt sich die Reihe der arith-

metischen (monadischen) Zahlen, dann die geometrischen Zahlen oder die Grössen (die Raumgebilde). Also: die Einheit ist etwas Gewordenes, also giebt es auch eine Vielheit. Hat man erst Punkte, Linien, Flächen und Körper, so hat man auch die materiellen Objecte; die Zahl ist das eigentliche Wesen der Dinge. Die Eleaten sagen: es giebt nichts Nichtseiendes, also ist alles eine Einheit." Die Pythagoreer: die Einheit selbst ist das Resultat von etwas Seiendem und Nichtseiendem, also giebt es jedenfalls Nichtseiendes, und dann auch Vielheit.

Dies ist eine zunächst ganz fremdartige Speculation. Ihr Ausgangspunkt scheint mir nicht mehr zu sein als eine Apologie der mathematischen Wissenschaft gegen den Eleatismus. Wir erinnern uns der Dialektik des Parmenides. Da wird von der Einheit (gesetzt dass nicht Vieles ist) gesagt: 1. Sie hat keine Theile, noch ist sie ein Ganzes; 2. dann hat sie auch keine Begrenzung; 3. dann ist sie nirgends vorhanden; 4. sie kann sich weder bewegen noch ruhen u. s. w. Und wiederum: 1. als seiende Eins ergiebt sich das Sein und die Eins, also die Verschiedenheit, und dann viele Theile und die Zahl und die Vielheit des Seins, dann die Begrenztheit u. s. w. Das ist etwas Ähnliches: man greift den Begriff der seienden Einheit an, als einen dem die entgegengesetzten Prädicate zukommen, das heisst als ein sich widersprechendes Ding, als ein Unding. Die mathematischen Pythagoreer glaubten an die Realität ihrer entdeckten Gesetze: ihnen genügte es, dass die Existenz der Eins behauptet wurde, um daraus auch die Vielheit abzuleiten. Und zwar glaubten sie, das wahre Wesen jedes Dings in seinen Zahlenbeziehungen erkannt zu haben. Es giebt also im Grunde keine Qualitäten, sondern nur Quantitäten: aber nicht Quantitäten von Elementen (Wasser, Feuer u. s. w.),

sondern Begrenzungen des Unbegrenzten: das ist etwas Ähnliches wie das nur potentielle Sein des Stoffs (der ὕλη) bei Aristoteles. So entsteht alles aus zwei Factoren, aus zwei Gegensätzen. Hier wieder Dualismus. Merkwürdige Tafel (in Aristoteles Metaphysik): Grenze — Unbegrenztheit, Ungerades — Gerades, Eins — Vieles, Rechts — Links, Männliches — Weibliches, Ruhendes — Bewegtes, Geradliniges — Gebogenes, Licht — Finsterniss, Gutes — Böses, Quadrat — Oblongum. Hier bildet die eine Seite: Grenze, Ungerades, Eins, Rechts, Männliches, Ruhendes, Geradliniges, Licht, Gutes, Quadrat; die andre: Unbegrenztheit, Gerades, Vieles, Links, Weibliches, Bewegtes, Gebogenes, Finsterniss, Böses, Oblongum. Dies erinnert an die vorbildliche Tafel des Parmenides: Seiendes als Licht, dünn, warm, thätig, das Nichtseiende als Nacht, dicht, kalt, leidend.

Der Ausgangspunkt für die Behauptung, alles Qualitative sei nur quantitativ, liegt in der Akustik. Man nahm zwei Saiten von gleicher Länge und Dicke, beschwerte sie beide nacheinander mit verschiednen Gewichten und ersah, dass die Töne sich auf bestimmte Zahlenverhältnisse zurückführen lassen. Dann brachte man unter einer einzigen aufgespannten Saite einen beweglichen Steg an und schob denselben an zwei verschiedne Stellen. Theilte er die Saite in zwei gleiche Hälften, so gab jede derselben die höhere Octave der ungetheilten Saite an; verhielten sich die beiden Theile wie 2 : 3, so hörte man die Quinte; wie 3 : 4 die Quarte. Das Instrument hiess Kanon. Pythagoras soll die unter der Saite befindliche Fläche in zwölf Theile getheilt haben und erhielt hierdurch für Octave, Quarte, Quinte und Prime als Mass der Saitenlänge die Zahlen 6, 8, 9, 12. Da die Quinte um einen Ganzton höher ist als die Quarte, so ersah Pythagoras aus seinem Kanon

auch das Verhältniss des Ganztons, 8 : 9. Hieraus leiten sich die heiligen Zahlen so ab: die Zahlen 1, 2, 3, 4 enthalten die consonirenden Intervalle, nämlich 1 : 2 Octave, 2 : 3 Quinte, 3 : 4 Quarte. Sie zusammen bilden die Vierzahl. Addirte man die in ihnen enthaltenen Einheiten, so ergab sich die Zehnzahl. Rechnete man zu jenen Zahlen noch die Zahlen 8 und 9, welche das Ganzton-Intervall enthielten, so ergab sich $1+2+3+4+8+9=27$; die einzelnen Summanden sammt der Summe ergeben die heilige Siebenzahl. Von dieser Siebenzahl geht Plato in der Construction der Weltseele im Timäus aus.

Die Musik giebt in der That das beste Exempel für das, was die Pythagoreer meinen. Musik ist, als solche, nur in unsern Gehörnerven und Gehirn vorhanden: ausserhalb oder an sich (im Sinne Locke's) besteht sie aus lauter Zahlenverhältnissen. Nämlich zunächst, ihrer Quantität nach, hinsichtlich des Taktes; dann ihrer Qualität nach, hinsichtlich der Stufen der Tonleiter, also sowohl in ihrem rhythmischen als harmonischen Elemente. Im gleichen Sinne wäre das ganze Wesen der Welt, deren Abbild die Musik ist, allerdings auf der einen Saite, rein in Zahlen auszudrücken. Und dies ist jetzt streng das Gebiet der Chemie und der Naturwissenschaften: überall für die absolut undurchdringbaren Kräfte die mathematischen Formeln zu finden. In diesem Sinne ist unsere Wissenschaft pythagoreisch. In der Chemie haben wir eine Verbindung von Atomistik mit Pythagoreismus, wie sie im Alterthum Ekphantus angebahnt haben soll.

So haben die Pythagoreer in der Hauptsache etwas höchst Wichtiges hinzuerfunden: die Bedeutung der Zahl, also die Möglichkeit einer ganz genauen Untersuchung in physischen Dingen. In den andern physikalischen Systemen war immer von Elementen und deren Ver-

bindung die Rede; durch Zusammensetzung oder Ausscheidung sollten die verschiedenen Qualitäten entstehn: jetzt endlich wird das Wort gesprochen, dass nur in Differenzen der Proportionen die verschiednen Qualitäten ruhen. Nun war von der Ahnung dieses Verhältnisses bis zur stricten Durchführung noch ein ungeheurer Weg. Einstweilen begnügte man sich mit phantastischen Analogien.

Zur Charakteristik ihrer Vergleichungsmethode sei erwähnt, dass die Gerechtigkeit aus dem gleichmal Gleichen bestehe, das heisst Quadratzahl: deshalb wurde die 4 oder besonders die 9 (die erste ungerade Quadratzahl) Gerechtigkeit genannt. Die Fünfzahl (die Verbindung der ersten männlichen und der ersten weiblichen Zahl) heisst die Ehe, die Einheit Vernunft, weil sie unveränderlich, die Zweiheit Meinung, weil sie veränderlich und unbestimmt ist. Wo die Pythagoreer entgegengesetzte Eigenschaften wahrnehmen, da betrachten sie das Bessere als ein Begrenztes und Ungerades, das Schlechtere als ein Unbegrenztes und Gerades. Wenn aber die Grundbestandtheile der Dinge von entgegengesetzter Beschaffenheit sind, so war ein Band nöthig, wenn irgend etwas aus ihnen entstehen sollte. Dies ist nach Philolaos die Harmonie, die Einheit des Mannichfaltigen und Zusammenstimmung des zwiespältig Gesinnten. Wenn in allem der Gegensatz der Elemente ist, so auch in allem Harmonie: alles ist Zahl, alles ist Harmonie, denn jede bestimmte Zahl ist eine Harmonie des Geraden und des Ungeraden. Die Harmonie wird aber charakterisirt als Octave. In der Octave haben wir das Verhältniss von 1 : 2, den Urgegensatz zur Harmonie gelöst. In dieser Vorstellung bemerken wir den Einfluss Heraklit's.

Bei der Ableitung der geometrischen Grössen setzte Philolaos die Einheit dem Punkt, die Zweiheit der Linie,

die Dreiheit der Fläche, die Vierzahl dem Körper gleich. Mit der Figur aber glaubte er das Körperliche selbst abgeleitet zu haben. Von der Gestalt der Körper sollte ihre elementarische Beschaffenheit abhängen. Von den fünf regelmässigen Körpern wies er der Erde den Cubus zu, dem Feuer den Tetraeder, der Luft den Oktaeder, dem Wasser den Ikosaeder, allen übrigen Elementen den Dodekaeder; das heisst: er nahm an, dass die kleinsten Bestandtheile dieser verschiedenen Stoffe die angegebene Gestalt hätten. Die Fünfzahl der Grundstoffe setzt eine Periode nach Empedokles voraus, das heisst die Einwirkung des Empedokles auf Philolaos.

Die Kosmogonie dachten die Pythagoreer sich so: Zuerst entsteht das Feuer im Kern des Weltganzen (genannt: das Eins oder die Monas, der Herd des Weltalls, die Wache, die Burg des Zeus). Von hier sollen die nächstgelegnen Theile des Unbegrenzten angezogen und dadurch begrenzt und bestimmt worden sein (ich erinnere an den anaximandrischen Begriff des „Unbestimmten"). Diese Wirkung setzt sich immer fort, bis das Weltgebäude zum Abschluss kommt (das heraklitische Feuer wird angewendet, um aus dem anaximandrischen Unbestimmten die bestimmte Welt hervorgehn zu machen). Dieses Weltgebäude ist eine Kugel (Empedokles oder Parmenides), im Mittelpunkt das Centralfeuer, herum schlingen zehn himmlische Körper, von West nach Ost, ihren Reigen, in der weitesten Entfernung der Fixsternhimmel, ihm zunächst die fünf Planeten (Saturn, Jupiter, Mars, Venus, Merkur), hierauf die Sonne, der Mond, die Erde und als zehntes die Gegenerde: die äusserste Grenze durch das Feuer des Umkreises gebildet. Um das Centralfeuer bewegt sich die Erde und zwischen beiden die Gegenerde, die dem Centralfeuer immer die gleiche Seite zukehrt; des-

halb können wir, die wir auf der andern Seite wohnen, die Strahlen des Centralfeuers nicht unmittelbar, sondern erst mittelbar durch die Sonne wahrnehmen. Die Gestalt der Erde dachten sich die Pythagoreer kugelförmig. — Höchst bedeutende astronomische Fortschritte: während früher die Ruhe des Erdkörpers vorausgesetzt wurde, und der Wechsel der Tageszeiten von der Bewegung der Sonne hergeleitet wurde, haben wir hier den Versuch, ihn aus der Bewegung der Erde zu erklären. Gab man nur das Centralfeuer auf, verschmolz man die Gegenerde mit der Erde, so wurde die Erde um ihre eigne Axe bewegt. Copernikus soll seine Grundgedanken geradezu hierher geholt haben.

Eine Folge der Bewegung der Gestirne ist die Lehre von der Sphärenharmonie. Jeder schnell bewegte Körper erzeugt einen Ton. Die Gestirne bilden zusammen eine Octave oder, was dasselbe ist, eine Harmonie. Also nicht Harmonien in unserem Sinn, sondern die gestimmte Saite des alten Heptachords. Vielmehr giebt es doch, wenn alle Töne der Octave zugleich erklingen, keine „Harmonie“. Dass wir sie nicht hören, erklärten sie so: es ergehe uns wie den Bewohnern einer Schmiede, wir hörten das gleiche Geräusch von Geburt an, wir kommen nie dazu, sein Vorhandensein am Gegensatz der Stille zu bemerken. Was die Augen in der Beobachtung der Sterne sehen, das hören die Ohren im Einklange der Töne. — Das Feuer des Umkreises hatte die Aufgabe die Welt zusammenzuhalten: deshalb nannten sie es die Ananke. Boeckh hat bewiesen, dass sie die Milchstrasse meinten. Jenseits des Feuerkreises liegt das Unbegrenzte. Archytas hatte gefragt, ob man am Rande der Welt den Arm oder einen Stab ausstrecken könne: wenn man es aber könne, so müsse es ausserhalb etwas geben. Ein

zweiter Grund: wenn eine Bewegung stattfinden solle, so müssten, um für die sich bewegenden Körper Raum zu schaffen, andre über die Grenze des Weltganzen austreten, die Welt müsse überwallen. — Bei den Pythagoreern ist zuerst der Begriff von oben und unten in der Welt aufgegeben und durch grössere oder geringere Entfernung von der Mitte ersetzt. Das was der Mitte näher liegt, nannten sie das Rechte, das Entferntere das Linke: die Bewegung der Himmelskörper geschieht nämlich vorwärts von West nach Ost: die Mitte hat den Ehrenplatz auf der rechten Seite der Weltkörper. Die oberen Theile der Welt hielten sie für die vollkommneren: sie unterschieden den äussern Feuerkreis von den Sternkreisen, und unter diesen die über und unter dem Mond; Olympos: äusserster Umkreis, Kosmos: Sternenhimmel und Uranos: untere Region. Im Olympos: die Elemente in aller Reinheit (nämlich Begrenztes und Unbegrenztes), der Kosmos ist der Ort der geordneten Bewegung, der Uranos der des Werdens und Vergehens. — Wenn die Gestirne einmal wieder den ganz gleichen Stand haben, werden nicht nur die gleichen Personen sondern auch die gleichen Handlungen wieder auftreten.

Fragen wir nach der Verwandtschaft der pythagoreischen Philosophie, so finden wir einmal das ältere System des Parmenides, das alle Dinge aus einer Zweiheit der Principien entstehen lässt; dann das „Unbestimmte“ des Anaximander, bewegt und begrenzt durch das Feuer Heraklit's. Das sind aber offenbar nur Hülfsphilosopheme: der Ursprung ist die Erkenntniss von Zahlenanalogien in der Welt, ein ganz origineller Gesichtspunkt. Um diese gegen die Einheitslehre der Eleaten zu schützen, mussten sie den Begriff der Zahl entstehen lassen, auch die Eins musste geworden sein. Hier nehmen sie den heraklitischen

Gedanken von dem Streit als dem Vater der Dinge und der Harmonie, die die entgegengesetzten Eigenschaften verbindet: Parmenides nannte dieselbe Macht Aphrodite. Sie symbolisirte das Verhältniss der Entstehung jedes Dings in der Octave. Die beiden feindlichen Elemente, aus denen die Zahl entsteht, zerlegten sie in Gerade und Ungerade. Diese Begriffe identificirten sie mit bereits eingebürgerten philosophischen Terminis, das Gerade das Unbegrenzte nennend: dies ist der grösste Sprung, den sie machen: nur weil die Ungeraden eine begrenzte Reihe von Zahlen entstehen lassen, die Quadratzahlen. Sie schlagen damit eine Brücke zu Anaximander, der hier zum letzten Male auftaucht. Das Begrenzende aber identificiren sie mit dem heraklitischen Feuer: dessen Aufgabe jetzt ist, das Unbestimmte in lauter bestimmte Zahlenverhältnisse aufzulösen: es ist wesentlich eine rechnende Kraft. Wenn sie den Ausdruck Logos von Heraklit genommen hätten, so hätten sie gerade unter Logos *proportio* verstanden: nämlich Proportionen schaffend, wie πέρας, Grenzen setzend. Der Grundgedanke ist: die gänzlich qualitätenlos gedachte Materie wird nur durch Zahlenverhältnisse diese und jene bestimmte Qualität. So wurde Anaximander's Problem beantwortet. Das Werden erschien als ein Rechnen. Dies erinnert an den Spruch des Leibniz, die Musik sei *exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi.* Dies hätten die Pythagoreer wohl auch von der Welt sagen können: freilich nicht, was eigentlich rechne.

SOKRATES.

(Nach dem Collegienheft über „die vorplatonischen Philosophen".)

Sokrates unterscheidet sich von allen früheren Philosophen durch seine plebejische Abkunft und eine ganz geringe Bildung. Gegen die ganze Cultur und Kunst war er immer feindselig, ebenso gegen die Naturwissenschaft. Die Astronomie rechnete er unter die göttlichen Geheimnisse, denen nachzuforschen Wahnsinn sei: es sei zwar ein Vortheil dabei, die Bewegung der Himmelskörper zu wissen, als Führer bei See- und Landreisen und Nachtwachen. So viel könne man leicht von Steuermännern und Wächtern erhalten, alles darüber hinaus sei Vergeudung werthvoller Zeit. Die Geometrie sei insoweit nothwendig, als sie jedermann in Stand setze, bei Kauf, Verkauf und Theilung von Land richtig zu verfahren — ein Mensch mit gewöhnlicher Aufmerksamkeit lerne dies ohne Lehrer —, aber albern und werthlos, wenn es zum Studium zusammengesetzter mathematischer Figuren führe. Die ganze Physik schaffte er ab: „Denken diese Forscher, dass sie genug die menschlichen Verhältnisse kennen, dass sie anfangen sich in die göttlichen zu mischen? Denken sie, dass sie im Stande sein werden, nach Belieben Winde und Regen zu machen, oder wollen sie nur müssige Neugier befriedigen?" Ebenso hielt er

nichts von der Kunst: er fasste sie nur von der praktischen und annehmlichen Seite auf, er gehörte zu den Verächtern der Tragödie.

Sokrates ist also Plebejer, er ist ungebildet und hat auch nie durch Autodidaktik den versäumten Jugendunterricht nachgeholt. Er ist sodann specifisch hässlich und, wie er selbst gesagt hat, mit den heftigsten Leidenschaften von der Natur begabt: platte Nase, dicke Lippen, hervorstehende Augen; seine Neigung zum Jähzorn berichtet Aristoxenos. Er ist ein ethischer Autodidakt: ein moralischer Strom geht von ihm aus. Ungeheure Willenskraft auf eine ethische Reform gerichtet. Das ist sein einziges Interesse. Das Merkwürdige ist aber das Mittel dieser ethischen Reform: diese selbst erstreben ja auch die Pythagoreer. Aber das Mittel, das Erkennen, zeichnet ihn aus. Das Erkennen als Weg zur Tugend unterscheidet seinen philosophischen Charakter: die Dialektik als der einzige Weg. Der Kampf gegen die Lust, die Begierde, den Zorn u. s. w. richtet sich gegen eine zu Grunde liegende Unwissenheit. Er ist der erste Lebensphilosoph, und alle von ihm ausgehenden Schulen sind zunächst Lebensphilosophien. Ein vom Denken beherrschtes Leben! Das Denken dient dem Leben, während bei allen früheren Philosophen das Leben dem Denken und Erkennen diente: das richtige Leben erscheint hier als Zweck, das höchste richtige Erkennen dort. So ist die sokratische Philosophie absolut praktisch: sie ist feindselig gegen alles nicht mit ethischen Folgen verknüpfte Erkennen. Sie ist für jedermann und populär: denn sie hält die Tugend für lehrbar. Sie appellirt nicht an den Genius und die höchsten Erkenntnisskräfte. Bis dahin genügten die einfachen Sitten und religiösen Vorschriften: die Philosophie der sieben Weisen

war nur die in Formeln gebrachte, überall in Griechenland geachtete und lebendige praktische Moral. Jetzt tritt die Lösung von den moralischen Instincten ein: helle Erkenntniss soll das einzige Verdienst sein, aber mit der hellen Erkenntniss hat der Mensch auch die Tugend. Denn das ist der eigentliche sokratische Glaube, dass Erkennen und Sittlichsein zusammenfallen. Nun ist die Umkehrung dieses Satzes im höchsten Grade umwälzend: überall wo nicht helles Erkennen ist, ist das Böse.

Hier wird Sokrates zum Kritiker seiner Zeit: er untersucht, wie weit sie aus dunkeln Antrieben, wie weit sie aus Erkenntniss handelt. Dabei ergiebt sich das demokratische Resultat, dass die niedrigsten Handwerker höher stehen als die Staatsmänner, Redner, Künstler seiner Zeit. Man nehme einen Zimmermann, Kupferschmied, Steuermann, Wundarzt und prüfe seine Fachkenntnisse: er kann die Personen angeben, von denen, die Mittel, durch die er sie erlernte. Darüber dagegen: „was ist Gerechtigkeit? was ist Frömmigkeit? was ist Gesetz?“ glaubte jedermann eine Meinung zu haben: Sokrates fand aber nur Dünkel und Unwissenheit. Sokrates behauptet die Rolle eines Lernenden, aber er überzeugt seine Mitunterredner von der eignen Unüberlegtheit. Seine nächste Forderung war, eine Definition aus moralisch-social-politischem Bereiche zu bekommen: sein Verfahren dabei ist dialektisch oder epagogisch. Die ganze Welt des Menschlichen zeigte sich ihm als eine Welt der Unwissenheit: es gab Worte, aber keine festen damit verbundnen Begriffe. Sein Bestreben war, diese Welt zu ordnen: in der Meinung, dass wenn sie geordnet sei, der Mensch nicht anders könne als tugendhaft zu leben. Eine moralische Güterlehre ist das Ziel aller seiner Schulen, dass heisst eine Art Arithmetik und Messkunst in der

ethischen Welt. Die ganze ältere Philosophie gehört noch in die Zeit der ungebrochnen ethischen Instincte: hellenische Sittlichkeit athmet Heraklit, Anaxagoras, Demokrit, Empedokles, doch nach den verschiednen Formen hellenischer Ethik. Jetzt bekommen wir eine Forschung nach der rein menschlichen, auf Wissensgründen beruhenden Ethik: sie wird gesucht. Bei den Früheren war sie da, als lebendiger Hauch. Diese gesuchte rein menschliche Ethik tritt zunächst in Feindschaft gegen die traditionelle hellenische Sitte der Ethik: die Sitte soll wieder zu einem Erkenntnissacte aufgelöst werden. Man muss auch sagen, dass für die Zeitalter der Auflösung die sokratische Ethik ihrem Ziele entsprochen hat: die besten und nachdenkenden Männer lebten nur nach philosophischer Ethik. Es bricht also aus Sokrates ein sittlicher Strom hervor: darin ist er prophetisch und priesterlich. Er hat das Gefühl einer Mission.

Offenbar ist es der wichtigste Punkt im Leben des Sokrates, als der enthusiastische Chairephon in Delphi die Antwort bekommt, Sokrates sei der weiseste aller Menschen. Grosse Verlegenheit und peinliche Verwirrung: endlich beschliesst er die Weisheit andrer an der seinigen zu messen. Er wählt einen berühmten Staatsmann, der als weise gilt, und legt ihm prüfende Fragen vor. Er entdeckt, dass die angebliche Weisheit des Mannes gar keine Weisheit ist. Er versucht es, dem Politiker zu beweisen, wie viel ihm noch an der Weisheit fehle: dies war unmöglich, er macht sich nur verhasst. „Weder ich noch er wussten, was gut und ehrenhaft sei: der Unterschied war aber, dass er glaubte, er wisse es, während ich meiner Unwissenheit ganz bewusst war. Auf diese Weise war ich weiser als er, weil ich von diesem Hauptirrthume frei war.“ Er wiederholt diese Erfahrung zuerst

an Politikern und Rednern, dann an Dichtern und Künstlern. Sodann merkt er, dass sie, wegen ihrer Dichtungen, glauben, auch in andrer Beziehung zu den weisesten Menschen zu gehören. Nun geht er zu den Handwerkern: mit mehr Befriedigung. Diese wissen mehr als er und sind weiser als er. Nur leiden sie auch am Hauptirrthume: weil jeder in seinem Geschäfte gut unterrichtet ist, glaubt er auch in andrer Beziehung weise zu sein. Dieser Irrthum wog ihre Fähigkeiten bei weitem auf. — So kommt er zu dem Glauben, Apollo habe sagen wollen: menschliche Weisheit ist von geringem Belange; der welcher von seiner Werthlosigkeit in Bezug auf Weisheit überzeugt ist, ist wirklich der weiseste. In Folge davon lebt er in grosser Armuth, überall verhasst. Bis zum Tode will er dabei verharren, sein Amt der Philosophie und der Prüfung zu erfüllen, „euer Warner zu sein, wie eine Bremse euch auf dem Nacken zu sitzen. Wenn ihr mich verdammt, werdet ihr es erleiden. Stillschweigen von meiner Seite wäre Ungehorsam gegen den Gott". Das grösste Glück, das sich einem Mann ereignen kann, ist, jeden Tag Erörterungen über Tugend und anderes zu machen — Leben ohne solche Untersuchungen ist gar kein Leben. Er fühlt, wie unglaublich und seltsam das alles klingt. — Das Erkennen als der Weg zur Tugend; aber nicht als Gelehrter, sondern wie ein überführender Gott, herumgehend und prüfend. Das Suchen nach Weisheit erscheint in der Form des Suchens nach den Weisen: es ist Historie damit verknüpft, während die heraklitische Weisheit selbstgenugsam war und alle Historie verachtete. Der Glaube an ein angebliches Wissen erscheint als das Schlimmste.

Hier verstehn wir nun auch die Polemik gegen die Sophisten: das war eine kühne Stellung eines Einzelnen.

Über die Sophisten hat Grote aufgeklärt. Nach den gewöhnlichen Begriffen sind sie eine Secte: nach ihm eine Classe, ein Stand. Nach der gewöhnlichen Ansicht verbreiteten sie demoralisirende Lehren, „sophistische Grundsätze". Nach Grote waren sie die regelmässigen Sittenlehrer, weder über noch unter dem Niveau der Zeit. Nach der gewöhnlichen Ansicht waren Plato und seine Nachfolger die autorisirten Lehrer, die etablirte Klerisei der griechischen Nation, — und die Sophisten die Andersdenkenden. Nach Grote waren die Sophisten der Klerus und Plato der Andersdenkende: der Socialist, welcher die Sophisten angriff (wie er die Dichter und Staatsmänner angriff), nicht als eine besondere Secte, sondern als einen der bestehenden Stände der Gesellschaft. Für die ungebildete Masse fiel Sokrates mit den Sophisten zusammen: die ganz naive Sitte brauchte überhaupt keinen Lehrer, für diese war der höhere Lehrer anstössig; da reichte die Tragödie und die Komödie aus. Das ist der Standpunkt des Aristophanes. Er entwirft in Sokrates das Bild des Aufklärers: Züge der Sophisten und des Anaxagoras sind auf ihn übertragen. Aber sie unterscheiden sich dadurch, dass die Sophisten vollkommen den Bedürfnissen entsprechen, dass sie leisten, was sie versprechen; dagegen konnte niemand sagen, warum Sokrates lehre, er selbst ausgenommen. Wohin er kam, da erzeugte er das Gefühl von Unwissenheit, er erbitterte die Menschen und machte sie nach dem Wissen gierig. Man fühlte etwas wie von der Berührung eines Zitteraals. Er bereitet eigentlich nur die Belehrung vor, indem er das Zeitalter von seinem Nichtwissen zu überführen sucht. Der ganze Strom des Wissens wird auf diese von ihm gebohrte Bahn gelenkt: die von ihn aufgeworfene Kluft verschlingt alle die von den älteren Philosophen her kommenden

Strömungen. Es ist merkwürdig zu sehen, wie alles allmählich in dieselbe Bahn einmündet. Er hasste alle vorläufigen Ausfüllungen dieser Kluft. Und deshalb hasste er die naiven Vertreter der Bildung und Wissenschaft, die Sophisten: wenn die Einbildung der Weisheit gleich einem Wahnsinn ist, so sind die Lehrer einer solchen eingebildeten Weisheit gleichsam Wahnsinnigmachende. Im Kampf mit ihnen war er am unermüdlichsten. Hier hatte er die volle griechische Bildung gegen sich: höchst merkwürdig, wie er ihr gegenüber doch nie den Eindruck eines Pedanten macht. Seine Mittel sind einmal die Ironie in der Rolle eines Lernenden und Fragenden, ein allmählich kunstvoll ausgebildetes Kunstmittel. Dann die indirecte, mit Umschweifen verbundene Weise, mit dramatischem Interesse, dann eine höchst einnehmende Stimme, endlich das Excentrische seiner silenischen Physiognomie. Selbst seine Ausdrucksweise hatte einen Beigeschmack des anreizend Hässlichen und Plebejischen. Wo ihm eine Disposition entgegenkam, da entstand eine wahre Bezauberung, ein Gefühl, als ob man ein Sklave sei, äusserste Beschämung, und dann, als Folge, ein Schwangersein von guten Gedanken. Die Hebammenkunst, bei dem Gebären zu unterstützen und den Ankömmling genau zu prüfen und ihn, wenn er verkrüppelt ist, mit der Härte einer lykurgischen Amme wegzuwerfen.

Dagegen hatte sich eine ungeheure Feindschaft allmählich angehäuft: zahlreiche persönliche Feinde, Väter, die ihrer Söhne wegen unwillig waren, und viele Verläumdungen. Die erstaunliche Liberalität Athens und seiner Demokratie, eine solche Mission so lange zu dulden! Freiheit der Rede wurde dort heilig gehalten. Die Untersuchung und der Tod des Sokrates beweist

wenig gegen diesen allgemeinen Satz. Sokrates hat von vornherein an seine Verurtheilung geglaubt, sich (durch das Daimonion verhindert) nicht zur Vertheidigung vorbereitet. Er glaubte nämlich, es sei der rechte Zeitpunkt für ihn zu sterben; wenn er länger lebe, so werde sein Alter ihm seine gewohnte Lebensweise unmöglich machen; sodann der Glaube, durch einen solchen Tod eine eindrucksvolle Lehre zu geben. So muss man seine grossartige Vertheidigungsrede betrachten: er spricht vor der Nachwelt. Wie merkwürdig die ganz geringe Majorität, mit der er verurtheilt wurde! Bei 557 Richtern etwa 6—7 über die Hälfte! Wahrscheinlich empfanden sie vor allem den Stachel der Beleidigung des Gerichtshofs.

Sokrates hat absichtlich jenen Spruch über sich gebracht. Er wusste, was er that: er wollte den Tod. Er hatte die herrlichste Gelegenheit sein Übergewicht über menschliche Furcht und Schwachheit zu zeigen und auch die Würde seiner göttlichen Mission. Grote sagt, der Tod nahm ihn in voller Grossartigkeit und Glorie hinweg, wie die Sonne der Tropenländer untergeht. Die Instincte sind überwunden: die geistige Helligkeit regiert das Leben und wählt den Tod: alle Moralsysteme des Alterthums bemühn sich, die Höhe dieser That zu erreichen oder zu begreifen. Sokrates als Beschwörer der Todesfurcht ist der letzte Typus des Weisen, den wir kennen lernen: der Weise als Besieger der Instincte durch Weisheit. Damit ist die Reihe von originalen und typischen Weisen erschöpft, jetzt kommt ein neues Zeitalter der Weisen, mit Plato anhebend: die complicirteren Charaktere, aus der Vereinigung der Ströme, die von den originalen und einseitigen Weisen herströmen, gebildet.

Schluss.

(Disposition aus den Entwürfen zur „Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen".)

Das Denken der Griechen im tragischen Zeitalter ist pessimistisch, oder künstlerisch optimistisch.

Tiefes Misstrauen gegen die Realität: niemand nimmt einen guten Gott, der alles *optime* gemacht, an.

Pythagoreer religiöse Secte.
Anaximander.
Empedokles.

Eleaten.

Anaxagoras.
Heraklit.

Demokrit: die Welt ohne moralische und ästhetische Bedeutung, Pessimismus des Zufalls.

Wenn man sie alle vor eine Tragödie stellte, so würden die drei ersten (Pythagoreer, Anaximander, Empedokles) sie als Spiegel der Unseligkeit des Daseins erkennen, Parmenides als vergänglichen Schein, Heraklit und Anaxagoras als künstlerischen Bau und Abbild der Weltgesetze, Demokrit als Resultat von Maschinen.

Mit Sokrates beginnt der Optimismus, der nicht mehr künstlerische, mit Teleologie und dem Glauben an den guten Gott; der Glaube an den wissenden guten Menschen. Auflösung der Instincte. Sokrates bricht mit

der bisherigen Wissenschaft und Cultur, er will zurück zur alten Bürgertugend und zum Staate.

Plato löst sich vom Staate, als er merkt, dass er mit der modernen Cultur identisch geworden ist.

Der sokratische Skepticismus ist Waffe gegen die bisherige Cultur und Wissenschaft.

Weitere Gedanken

zur

„Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen".

(1872—1873.)

1. Zur Einleitung.

Der Allkünstler und der Allmensch.

Die Menschen des tragischen Zeitalters.

Äschylus als Gesammtkünstler: seine Zuhörer in seiner Werkstatt geschildert. Wir wollen den Griechen kennen lernen, den Äschylus als seinen Zuhörer kannte. Diesmal benutzen wir seine Philosophen, die in jener Zeit dachten.

Die grossen Denker des tragischen Zeitalters denken über keine andern Phänomene nach als die, welche ebenfalls die Kunst erfasst. Wir finden in einer Metastase die epischen und lyrischen Elemente wieder, alle Requisiten der Tragödie. Der Grieche des tragischen Zeitalters denkt eben sich selbst und legt Zeugniss ab. Wie wichtig! Denn bei der Beurtheilung griechischer Tragödien müssen wir immer den Griechen suppliren.

Wie lebt man ohne Religion mit Philosophie? Aber freilich in einem tragisch künstlerischen Zeitalter. Die

Griechen der tragischen Zeit als Philosophen! Wie haben sie das Dasein empfunden? Hier steckt ihr ewiger Gehalt. Jeder dieser Philosophen sah einmal die Welt entstehen! Im übrigen fressen sich alle Systeme auf.

Wie können wir uns in jenes Zeitalter hineinleben? In die erstaunlichsten Fernblicke? Dass wir sie wirklich lebendig nachempfinden, ist Bildung.

Ich will Historienmalerei, nicht Antiquitäten. Widerwille gegen Compilationen. Vorbildlich Schopenhauer's Fragmente zur Philosophie und Kritik Kant's. Nach Art der alten Historiker.

2. Zur Disposition.

Ein skeptischer Kreislauf — viermaliges Ansetzen.

Erste Periode: Das Werden erregt das philosophische Erstaunen.

Zweite „ Das Problem des Werdens wird erkannt. Metaphysik.

Dritte „ Die Teleologie, der Zweck des Werdens.

Vierte „ Die Dialektik als das Sicherste. Ohne Erkenntniss keine Tüchtigkeit. Die Philosophie wird reformatorisch, imperativisch und agressiv.

Plato: universal aggressiv. Er versucht die erste Weltreform.

Thales: Alles wird aus einem.

Anaximander: Das Vergehen ist eine Strafe.

Heraklit: Vergehen und Entstehen ist gesetzmässig.

Parmenides: Vergehen und Entstehen ist Täuschung: das Eine ist.

Anaxagoras: Alle Qualitäten sind ewig. Es giebt kein Werden.

Pythagoreer: Alle Qualitäten sind Quantitäten.

Empedokles: Alle Wirkungen sind magische.

Demokrit: Alle Wirkungen mechanische.

Sokrates: Die Begriffe sind fest, sonst nichts.

Thales will zur Wissenschaft,	Anaximander wieder von ihr weg
Ebenso Anaxagoras, Demokrit, Parmenides.	Ebenso Empedokles, Pythagoras.

Sokrates.

3. Einzelne Gedanken.

1.

Der Philosoph bei den Griechen setzt, in heller Beleuchtung und Sichtbarkeit, die Thätigkeit fort, durch welche die Griechen zu ihrer Cultur gekommen sind.

2.

Es ist erstaunlich, wie schnell die Griechen frei werden, verglichen mit der dumpfen Befangenheit des Mittelalters. Cultur der Renaissance zu vergleichen. Thales, der die Sonnenfinsterniss voraussagt, gilt nicht als Zauberer oder als von bösen Dämonen unterstützt, sondern wird bewundert.

Demokrit der freieste Mensch.

3.

Der politische Sinn der älteren griechischen Philosophen, ebenso nachzuweisen als ihre Kraft zur Metapher.

4.

Von Thales bis Sokrates — lauter Übertragungen des Menschen auf die Natur — ungeheure Schattenspiele des Menschen auf der Natur, wie auf Gebirgen!

Ethische Anthropomorphismen:

Anaximander: Gericht.
Heraklit: Gesetz.
Empedokles: Liebe und Hass.

Logische Anthropomorphismen:

Parmenides: Sein.
Anaxagoras: Nous.
Pythagoras: Zahl.

5.

Philosophie und Volk. — Keiner der grossen griechischen Philosophen zieht das Volk hinter sich drein: am meisten versucht von Empedokles (nächst Pythagoras), doch auch nicht mit der reinen Philosophie, sondern mit einem mythischen Vehikel derselben. Andre lehnen das Volk von vornherein ab (Heraklit). Andre haben einen ganz vornehmen Kreis von Gebildeten als Publicum (Anaxagoras). Am meisten demokratisch-demagogische Tendenz hat Sokrates: der Erfolg sind Sectenstiftungen, also ein Gegenbeweis. Was solchen Philosophen nicht gelungen ist, wie sollte das den geringeren gelingen? Es ist nicht möglich, eine Volkscultur auf Philosophie zu

gründen. Also kann die Philosophie im Verhältniss zu einer Cultur nie fundamentale, sondern immer nur eine Neben-Bedeutung haben.

6.

An Sokrates ist alles falsch: die Begriffe sind nicht fest, auch nicht richtig; das Wissen ist nicht der Quell des Rechten und überhaupt nicht fruchtbar.

7.

Es ist mir nöthig zu wissen, wie die Griechen zur Zeit ihrer Kunst philosophirt haben. Die sokratischen Schulen sassen inmitten eines Meeres der Schönheit — was merkt man davon bei ihnen? Ungeheurer Aufwand wird für die Kunst gemacht. Die Sokratiker haben entweder ein feindseliges oder theoretisches Verhalten dazu.

Fernere Entwürfe

zur

„Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen".

(Vermuthlich gegen Ende 1875.)

1. Disposition.

Einleitung.

1. Wie zeigt sich in diesen älteren Griechen die Welt gefärbt?

2. Wie verhalten sie sich zu den Nichtphilosophen?

3. An ihren Personen liegt viel: diese zu errathen, ist der Sinn meiner Betrachtung ihrer Lehre. (Es sind die Personen zu schildern, so wie ich Heraklit geschildert habe. Das Historische mit hineinzuflechten).

4. Wissenschaft und Weisheit im Kampfe bei ihnen.

5. Ironische Novelle: alles ist falsch. Wie der Mensch sich an einen Balken klammert.

Hauptttheile.

1. Die älteren Philosophen isolirt für sich.

2. Als Zeugen für das Hellenische: ihre Philosophien sind Hadesschatten des griechischen Wesens und Lebens: sie spiegeln es wieder, aber wie auf einer Rauchwolke.

3. Als Kämpfer gegen die Gefahren und Verderbnisse des Hellenischen. Neue Deutung des Mythus.

4. Im Verlauf der hellenischen Geschichte als misslungene Reformatoren. Versuche das Weltbild zu gewinnen.

5. Im Gegensatz zu Sokrates und den Secten und zu der *vita contemplativa* als Versuch, eine Lebensform zu gewinnen, die noch nicht gewonnen ist. Der abgelenkte Plato.

2. Anfang der Einleitung: Weltfärbung der älteren Philosophen.

Es kommt wohl für jeden eine Stunde, wo er mit Verwunderung vor sich selbst fragt: „Wie lebt man nur? Und man lebt doch"! — eine Stunde, wo er zu begreifen anfängt, dass er eine Erfindsamkeit besitzt von der gleichen Art, wie er sie an der Pflanze bewundert, die sich windet und klettert und endlich sich etwas Licht erzwingt, und ein wenig Erdreich dazu, und so den Theil Freude in einem unwirthlichen Boden sich selber schafft. In den Beschreibungen, die einer von seinem Leben macht, giebt es immer solchen Punkt, wo man staunt, wie hier die Pflanze noch leben kann und wie sie doch mit einer unerschütterlichen Tapferkeit daran geht. Nun giebt es Lebensläufe, wo die Schwierigkeiten in's Ungeheure gewachsen sind: die der Denker; und hier muss man, wo etwas davon erzählt wird, aufmerksam hinhören, denn hier vernimmt man etwas von Möglichkeiten des Lebens, von denen nur zu hören Glück und Kraft bringt und auf das Leben der Späteren Licht herabgiesst. Hier ist alles so erfinderisch, besonnen, verwegen, verzweifelt und voller Hoffnung, wie etwa die Reisen der grössten Weltumsegler, und auch in der That etwas von

der gleichen Art, Umsegelungen der entlegensten und gefährlichsten Bereiche des Lebens. Das Erstaunliche in solchen Lebensläufen liegt darin, dass zwei feindselige, nach verschiedenen Richtungen hin drängende Triebe hier gezwungen werden, gleichsam unter einem Joche zu gehen; der welcher das Erkennen will, muss den Boden, auf dem der Mensch lebt, immer wieder verlassen und sich in's Ungewisse wagen, und der Trieb, der das Leben will, muss immer wieder sich zu einer Stelle hintasten, auf der sich stehen lässt. Wir werden an James Cook erinnert, der sich mit dem Senkblei in der Hand durch eine Kette von Klippen hindurchtasten musste, drei Monate lang: und dessen Gefahren oft so anwuchsen, dass er sogar in einer Lage, die er kurz vorher für eine der gefährlichsten gehalten hatte, gerne wieder Schutz suchte. Jener Kampf zwischen Leben und Erkennen wird um so grösser, jenes unter einem Joch Gehen um so seltsamer sein, je mächtiger beide Triebe sind, also je voller und blühender das Leben, und wiederum je unersättlicher das Erkennen ist und je begehrlicher es zu allen Abenteuern hindrängt.

Ich werde darum nicht satt, mir eine Reihe von Denkern vor die Seele zu stellen, von denen jeder einzelne jene Unbegreiflichkeit an sich hat und jene Verwunderung erwecken muss, wie er gerade seine Möglichkeit des Lebens fand: die Denker, welche in der kräftigsten und fruchtbarsten Zeit Griechenlands, in dem Jahrhundert vor den Perserkriegen und während derselben lebten: denn diese Denker haben sogar schöne Möglichkeiten des Lebens entdeckt; und es scheint mir, dass die späteren Griechen das Beste davon vergessen haben: und welches Volk könnte bis jetzt sagen, es habe sie wiederentdeckt? — Man vergleiche die Denker anderer Zeiten und andrer

Völker mit jener Reihe von Gestalten, die mit Thales beginnt und mit Demokrit endet, ja man stelle Sokrates und seine Schüler und alle die Sectenphilosophen des späteren Griechenlands neben jene Altgriechen hin — nun wir wollen es in dieser Schrift thun und hoffentlich werden es andere noch besser thun: immerhin glaube ich, dass jede Betrachtung mit diesem Ausrufe enden wird: wie schön sind sie! Ich sehe keine verzerrten und wüsten Gestalten darunter, keine pfäffischen Gesichter, keine entfleischten Wüsten-Einsiedler, keine fanatischen Schönfärber der gegenwärtigen Dinge, keine theologisirenden Falschmünzer, keine gedrückten und blassen Gelehrten: obwohl zu allem die Keime da sind und nur ein böser Lufthauch darüber zu kommen braucht, so steht alles Unkraut in Blüthe. Ich sehe auch jene nicht darunter, die es mit dem „Heil ihrer Seele“ oder mit der Frage: „was ist das Glück“, so wichtig nehmen, dass sie Welt und Menschen darüber vergessen.

Wer „diese Möglichkeiten des Lebens“ wieder entdecken könnte! Dichter und Historiker sollten über dieser Aufgabe brüten: denn rechte Menschen sind zu selten, dass man sie laufen lassen könnte. Vielmehr sollte man sich gar nicht eher Ruhe geben, als bis man ihre Bilder nachgeschaffen und sie hundertfach an die Wand gemalt hat — und ist man so weit, — dann freilich wird man sich erst recht nicht Ruhe geben. Denn unserer so erfinderischen Zeit fehlt noch immer gerade jene Erfindung, welche die alten Philosophen gemacht haben müssen: woher käme sonst ihre wunderwürdige Schönheit! woher unsre Hässlichkeit! — Denn was ist Schönheit, wenn nicht das von uns erblickte Spiegelbild einer ausserordentlichen Freude der Natur, darüber dass eine neue fruchtbare Möglichkeit des Lebens entdeckt

ist? Und was ist Hässlichkeit, wenn nicht ihr Missmuth über sich selbst, ihr Zweifel, ob sie die Kunst zum Leben zu verführen, wirklich noch verstehe?

3. Weitere Gedanken zum ersten Abschnitt der Einleitung.

1.

Mehrfach ist bei den Griechen eine ältere Form die höhere, zum Beispiel beim Dithyrambus und der Tragödie. Die Gefahr der Griechen lag im Virtuosenthum aller Art; mit Sokrates beginnen die Lebensvirtuosen. Sokrates, der neuere Dithyrambus, die neuere Tragödie, die Erfindung des Rhetors! Der Rhetor ist eine griechische Erfindung der späteren Zeit. Sie haben „die Form an sich" erfunden (und auch den Philosophen dazu). Wie ist der Kampf Plato's gegen die Rhetorik zu verstehen? Er beneidet ihren Einfluss.

Das ältere Griechenthum hat seine Kraft in der Reihe von Philosophen offenbart. Mit Sokrates bricht diese Offenbarung ab: er versucht sich selbst zu erzeugen und alle Tradition abzuweisen.

Meine allgemeine Aufgabe: zu zeigen, wie Leben, Philosophie und Kunst ein tieferes und verwandtschaftliches Verhältniss zu einander haben können, ohne dass die Philosophie flach ist und das Leben des Philosophen lügenhaft wird.

Herrlich ist, dass die alten Philosophen so frei leben konnten, ohne dabei zu Narren und Virtuosen zu werden. Die Freiheit des Individuums war unermesslich gross.

Der falsche Gegensatz von *vita practica* und *contemplativa* ist asiatisch. Die Griechen verstanden es besser.

2.

Es hängt so viel von der Entwicklung der griechischen Cultur ab, da unsere ganze abendländische Welt daher ihre Antriebe bekommen hat: das Verhängniss wollte, dass das jüngere und entartete Griechenland am meisten historische Kraft gezeigt hat. Darüber ist das ältere Griechenthum immer falsch beurtheilt worden. Das jüngere muss man genau kennen, um es von dem älteren zu unterscheiden. Es giebt noch sehr viele Möglichkeiten, die noch gar nicht entdeckt sind: weil die Griechen sie nicht entdeckt haben. Andere haben die Griechen entdeckt und später wieder verdeckt.

3.

Die Griechen sind gewiss nie überschätzt worden: denn da müsste man sie doch auch so geschätzt haben, wie sie es verdienen; aber gerade das ist unmöglich. Wie sollten wir ihnen gerecht in der Schätzung sein können! Nur falsch geschätzt haben wir sie.

4. Zum zweiten Abschnitt der Einleitung: Verhältniss der Philosophen zu den Nichtphilosophen.

Die höhere sittliche Natur der Hellenen zeigt sich in ihrer Ganzheit und Vereinfachtheit; dadurch dass sie den Menschen vereinfacht zeigen, erfreuen sie uns, wie der Anblick der Thiere.

Das Streben der Philosophen geht dahin, zu verstehen, was ihre Mitmenschen nur leben. Während sie ihr Dasein sich deuten und seine Gefahren verstehen, deuten sie zugleich auch ihrem Volke sein Dasein.

Ein neues Weltbild an Stelle des volksthümlichen will der Philosoph setzen.

5. Gedanken zum vierten Abschnitt der Einleitung: Wissenschaft und Weisheit im Kampfe.

Wissenschaft entsteht (bevor sie Gewohnheit und Instinct ist)

1. Wenn die Götter nicht gut gedacht werden. Grosser Vortheil irgend etwas als fest zu erkennen.
2. Der Egoismus treibt den Einzelnen an, bei gewissen Beschäftigungen (zum Beispiel Schiffahrt) seinen Nutzen zu suchen, durch Wissenschaft.
3. Etwas für vornehme Leute, die Musse haben. Neugierde.
4. Im wilden Hin und Her der Meinungen des Volks will der Einzelne ein festeres Fundament.

Wodurch unterscheidet sich dieser Trieb zur Wissenschaft vom Triebe, überhaupt etwas zu lernen und anzunehmen? Nur durch den geringeren Grad des Egoismus oder die weitere Spannung desselben. Einmal ein Sichverlieren in die Dinge; zweitens eine über das Individuum ausgedehnte Selbstsucht.

Weisheit zeigt sich

1. im unlogischen Verallgemeinern und zum letzten Ziele Fliegen,
2. in der Beziehung dieser Resultate auf das Leben,
3. in der unbedingten Wichtigkeit, welche man seiner Seele beilegt. Eins ist Noth.

Sokratismus ist

1. Weisheit im Ernstnehmen der Seele.
2. Wissenschaft als Furcht und Hass vor der unlogischen Verallgemeinerung.

3. etwas Eigenthümliches durch die Forderung des bewussten und logisch correcten Handelns. Daraus entsteht Schaden für die Wissenschaft, für das ethische Leben.

Wissenschaft ergründet den Naturverlauf, kann aber niemals dem Menschen befehlen. Neigung Liebe Lust Unlust Erhebung Erschöpfung — das kennt alles die Wissenschaft nicht. Das was der Mensch lebt und erlebt, muss er sich irgendworan deuten, dadurch abschätzen. Die Religionen haben ihre Kraft, dadurch dass sie Werthmesser sind, Maassstäbe. Im Mythus gesehen sieht ein Ereigniss anders aus. Die Deutung der Religionen hat das an sich, dass sie menschliches Leben nach menschenartigen Idealen misst.

6. Gedanken zum fünften Abschnitt der Einleitung.

Es giebt auch eine Art, diese Geschichte zu erzählen, ironisch und voll Trauer. Ich will jedenfalls den ernsthaft-gleichmässigen Ton vermeiden.

Sokrates wirft das Ganze um, in einem Augenblick, wo es sich der Wahrheit am meisten genähert hatte; das ist besonders ironisch.

Alles auf dem Hintergrund des Mythus aufzumalen. Dessen grenzenlose Unsicherheit und Wogen. Man sehnt sich nach Sicherem. Nur wohin der Strahl des Mythus fällt, da leuchtet das Leben des Griechen, sonst ist es düster. Nun berauben sich diese Philosophen des Mythus; also wie halten sie es in dieser Düsterkeit aus? — Das Individuum, welches auf sich selbst stehen will. Da braucht es letzte Erkenntnisse, Philosophie. Die andern Menschen brauchen lang daraus wachsende Wissenschaft.

Auch die Unabhängigkeit ist nur scheinbar: zuletzt knüpft jeder an seinen Vorgänger an. Phantasma an Phantasma. Es ist komisch, alles so ernst zu nehmen. Die ganze ältere Philosophie als curioser Irrgarten-Gang der Vernunft. Es ist eine Traum- und Märchentonart anzustimmen.

7. Gedanken zum zweiten Haupttheil: Die älteren Philosophen als Zeugen für das Hellenische.

Nebeneinander geht die Entwicklung der griechischen Musik und Philosophie. Vergleich beider, inwiefern beide Aussagen machen über das hellenische Wesen. Die Musik ist freilich nur aus ihrem Niederschlag als Lyrik uns bekannt.

Empedokles — Tragödie.
Heraklit — Archilochus.
Demokrit — Anakreon.
Pythagoras — Pindar.
Anaxagoras — Simonides.
Sacrale Monodie.
Xenophanes symphonisch.

Alles Vergleichen von Personen ist schief und dumm.

8. Gedanken zum dritten Haupttheil: Die älteren Philosophen als Kämpfer gegen die Gefahren des Hellenischen.

1.

Diese Philosophen beweisen, welche Gefahren die griechische Cultur in sich schloss.

Der Mythus als Faulbett des Denkens — dagegen die kalte Abstraction und die strenge Wissenschaft: Parmenides, Demokrit.

Die weichliche Behaglichkeit des Lebens — dagegen Genügsamkeit, strenge asketische Auffassung, bei Pythagoras, Empedokles, Anaximander.

Grausamkeit in Kampf und Streit — dagegen Empedokles mit seiner Reform des Opfers.

Lüge und Betrug — dagegen Begeisterung für das Wahre bei jeder Consequenz.

Schmiegsamkeit, übertriebene Geselligkeit — dagegen Heraklit's Stolz und Einsamkeit.

Diese Philosophen zeigen die Lebenskraft jener Cultur, die ihre eignen Corrective erzeugt. Wie stirbt diese Zeit ab? Unnatürlich. Wo stecken denn nur die Keime des Verderbens? Die Flucht der Besseren aus der Welt war ein grosses Unglück. Von Sokrates an: das Individuum nahm sich zu wichtig mit einem Male. Die Pest kam hinzu, für Athen. Dann gieng man an den Perserkriegen zu Grunde. Die Gefahr war zu gross und der Sieg zu ausserordentlich.

Der Tod der grossen musikalischen Lyrik und der Philosophie.

Sokrates ist die Rache für Thersites: der herrliche Achill schlug den hässlichen Volksmann Thersites todt, vor Zorn über seine Rohheit bei Penthesilea's Tode; der hässliche Volksmann Sokrates schlug die Autorität des herrlichen Mythus in Griechenland todt.

2.

Die älteren Philosophen und der Mythus.

Thales: was trieb ihn zur Wissenschaft und Weisheit? — Vor allem der Kampf gegen den Mythus. Gegen die Polis, die auf ihn fundirt ist. Einziges Mittel das Hellenische zu schützen, die Perserkriege abzuwenden. Bei allen Philosophen ein panhellenischer Zweck.

Anaximander: Kampf gegen den Mythus, insofern er verweichlicht und verflacht und so die Griechen in Gefahr bringt.

Heraklit: Kampf gegen den Mythus, insofern er die Griechen isolirt und sie den Barbaren entgegenstellt. Er denkt über eine Weltordnung nach, die überhellenisch ist.

Parmenides: theoretische Geringschätzung der Welt, als einer Täuschung. Kampf gegen das Phantastische und Wogende der ganzen Weltbetrachtung: er will dem Menschen Ruhe geben gegen die politische Leidenschaft. Gesetze geben.

Anaxagoras: die Welt als unvernünftig, aber doch maassvoll und schön: so sollte der Mensch sein und so fand er ihn in dem älteren Athener: Äschylus u. s. w. Seine Philosophie Spiegelbild des älteren Athen: Gesetzgebung für Menschen, die keine brauchen.

Empedokles: panhellenischer Reformator, pythagoreisches Leben, wissenschaftlich begründet. Neue Mythologie. Einsicht in die Unvernunft der beiden Triebe, Liebe und Hass. Liebe, Demokratie, Gütergemeinschaft. Vergleich mit der Tragödie.

Demokrit: die Welt ist unvernünftig, auch nicht maassvoll und schön, sondern nur nothwendig. Unbedingte Beseitigung alles Mythischen. Die Welt ist begreiflich. Er will die Polis (an Stelle des epikurischen Gartens); das war eine Möglichkeit des hellenischen Lebens.

3.

Wie war es nur möglich, dass sich Thales vom Mythus lossagte! Thales als Staatsmann! Hier muss etwas vorgefallen sein. War die Polis der Brennpunkt des hellenischen Willens und beruhte sie auf dem Mythus, so heisst den Mythus aufgeben soviel wie den alten Polisbegriff

aufgeben. Nun wissen wir, dass Thales die Gründung einer Eidgenossenschaft von Städten vorschlug, aber nicht durchsetzte: er scheiterte an dem alten mythischen Polisbegriff. Zugleich ahnte er die ungeheure Gefahr Griechenlands, wenn diese isolirende Macht des Mythus die Städte getrennt hielt. In der That: hätte Thales seine Eidgenossenschaft zu Stande gebracht, so wäre Griechenland vom Perserkriege verschont geblieben, und damit auch vom Athener-Siege und Übergewicht. Um die Veränderung des Polisbegriffs und die Schaffung einer panhellenischen Gesinnung bemühen sich alle älteren Philosophen. Anaximander als Koloniengründer. Heraklit scheint sogar die Schranke zwischen Barbarisch und Hellenisch niedergerissen zu haben, um grössere Freiheit zu schaffen und die engen Anschauungen vorwärts zu bringen.

8. Entwürfe zum vierten Haupttheil:
Die Philosophen im Verlauf der hellenischen Geschichte als misslungene Reformatoren.

Man kann diese älteren Philosophen darstellen als solche, die die griechische Luft und Sitte als Bann und Schranke fühlen: also Selbstbefreier. Kampf des Heraklit gegen Homer und Hesiod, Pythagoras gegen die Verweltlichung, alle gegen den Mythus, besonders Demokrit. Sie haben eine Lücke in ihrer Natur gegenüber dem griechischen Künstler und wohl auch dem Staatsmann.

Ich fasse sie wie die Vorläufer einer Reformation der Griechen, aber nicht der des Sokrates. Vielmehr kam ihre Reformation nicht, bei Pythagoras blieb es sectenhaft. Eine Gruppe von Erscheinungen tragen alle diesen Reformations-Geist; die Entwicklung der Tragödie. Der misslungene Reformator ist Empedokles; als es ihm

misslang, blieb nur noch Sokrates übrig. So ist die Feindschaft des Aristoteles gegen Empedokles sehr begreiflich. Empedokles: Freiheit, Umänderung des Lebens, volksthümliche Reform, Versuch mit Hülfe der grossen hellenischen Feste. Die Tragödie war ebenfalls ein Mittel. Pindar.

Sie haben ihren Philosophen und Reformator nicht gefunden, man vergleiche Plato: der ist durch Sokrates abgelenkt. Versuch einer Charakteristik Plato's ohne Sokrates: Tragödie, tiefe Auffassung der Liebe, reine Natur, keine fanatische Abkehr. Offenbar waren die Griechen im Begriff, einen noch höheren Typus des Menschen zu finden, als die früheren waren; da schnitt die Scheere dazwischen. Es bleibt beim tragischen Zeitalter der Griechen.

Ich glaube nicht mehr an die „naturgemässe Entwicklung" der Griechen: sie waren viel zu begabt, um in jener schrittweisen Manier allmählich zu sein, wie es der Stein und die Dummheit sind. Die Perserkriege sind das nationale Unglück: der Erfolg war zu gross, alle schlimmen Triebe brachen heraus, das tyrannische Gelüst, ganz Hellas zu beherrschen, wandelte einzelne Männer und einzelne Städte an. Mit der Herrschaft von Athen (auf geistigem Gebiete) sind eine Menge Kräfte erdrückt worden; man denke nur, wie unproductiv Athen für Philosophie lange Zeit war. Pindar wäre als Athener nicht möglich gewesen: Simonides zeigt es. Und Empedokles wäre es auch nicht, Heraklit nicht. Fast alle grossen Musiker kommen von aussen. Die athenische Tragödie ist nicht die höchste Form, die man denken könnte. Den Helden derselben fehlt doch das Pindarische gar zu sehr. Überhaupt: wie grässlich war es, dass der Kampf gerade zwischen Sparta und Athen ausbrechen musste — das kann gar nicht tief genug betrachtet werden.

Die geistige Herrschaft Athens war die Verhinderung jener Reformation. Man muss sich einmal dahinein denken, wo diese Herrschaft noch gar nicht da war: nothwendig war sie nicht, sie wurde es erst in Folge der Perserkriege, das heisst erst, nachdem es die physische politische Macht zeigte. Milet war zum Beispiel viel begabter, Agrigent auch.

Der Tyrann, der thun kann, was er Lust hat, das heisst: der Grieche, der durch keine Gewalt in Schranken gehalten wird, ist ein ganz maassloses Wesen, „er stürzt die Gebräuche des Vaterlands um, thut den Weibern Gewalt an und tödtet Menschen nach Willkür". Ebenso zügellos ist der tyrannische Freigeist, vor dem die Griechen ebenfalls Angst haben. Königshass: Zeichen der demokratischen Gesinnung. Ich glaube, die Reformation wäre möglich gewesen, wenn ein Tyrann ein Empedokles gewesen wäre. Plato sprach mit seiner Forderung des Philosophen auf dem Throne einen ehemals möglichen Gedanken aus: er fand den Einfall, nachdem die Zeit, ihn zu verwirklichen, vorüber war. Periander?

Ohne den Tyrannen Pisistratus hätten die Athener keine Tragödie gehabt: denn Solon war dagegen, aber die Lust daran war einmal geweckt. Was wollte Pisistratus mit diesen grossen Trauer-Erregungen?

Solon's Abneigung gegen die Tragödie: man denke an die Beschränkungen der Trauerfestlichkeiten bei Todesfällen, das Verbieten der Threnoi. Bei den milesischen Frauen wird die „rasende Trauer" erwähnt. Nach der Anekdote ist es die Verstellung, welche Solon missfällt; das unkünstlerische Naturell des Atheners zeigt sich. Kleisthenes, Periander und Pisistratus die Beförderer der Tragödie als einer Volkslustbarkeit, der Lust an der „rasenden Trauer". Solon will Mässigung.

Die centralisirenden Tendenzen, durch die Perserkriege entstanden: ihrer haben sich Sparta und Athen bemächtigt. Dagegen war 776—560 davon nichts da: die Cultur des Polis blühte; ich meine, ohne Perserkriege hätte man die Centralisationsidee durch eine Reformation der Geister bekommen. — Pythagoras?

Auf die Einheit der Feste und des Cultus kam es damals an: hier hätte auch die Reform begonnen. Der Gedanke einer panhellenischen Tragödie — da wäre noch eine unendlich reichere Kraft entwickelt worden. Warum kam es nicht dazu? Nachdem Korinth, Sikyon und Athen diese Kunst entwickelt hatten.

Es ist eine schöne Wahrheit, dass einem, dem Besserwerden oder Erkennen Lebensziele geworden sind, alle Dinge zum Besten dienen. Aber doch nur beschränkt wahr: ein Erkennen-wollender, zu ermüdendster Arbeit gezwungen, ein Besserwerdender durch Krankheiten entnervt und zerrüttet! Im ganzen mag es gelten: die anscheinende Absichtlichkeit des Schicksals ist die That des Einzelnen, der sein Leben zurechtlegt und aus allem lernt, Erkenntniss saugend wie die Biene Honig. Das Schicksal aber, welches ein Volk trifft, trifft ein Ganzes, welches nicht so seine Existenz überdenken und mit Zielen versehen kann; und so ist die Absichtlichkeit bei Völkern eine Erschwindelung von Grübelköpfen: nichts ist leichter als die Nichtabsichtlichkeit zu zeigen, zum Beispiel daran, dass eine Zeit im vollsten Aufblühen plötzlich von einem Schneefall betroffen wird, dass alles stirbt. Es ist darin ganz so dumm wie in der Natur. Bis zu einem Grad setzt wohl jedes Volk, selbst unter den ungünstigsten Verhältnissen, etwas durch, was an seine Begabung erinnert. Aber damit es sein Bestes leisten könne, dürfen einige Zufälle nicht eintreten. Die Griechen haben ihr Bestes nicht geleistet.

Auch die Athener wären etwas Höheres geworden ohne den politischen Furor seit den Perserkriegen: man denke an Äschylus, der aus der vorpersischen Zeit stammt und der mit den Athenern seiner Zeit unzufrieden war.

Äschylus hat vergebens gelebt und gekämpft: er kam zu spät.* Das ist das Tragische in der griechischen Geschichte: die grössten, wie Demosthenes, kommen zu spät, um das Volk herauszuheben. Äschylus verbürgt eine Höhe des griechischen Geistes, die mit ihm ausstirbt.

Manche Menschen leben ein dramatisches Leben, manche ein episches, manche ein unkünstlerisches und verworrenes. Die griechische Geschichte hat durch die Perserkriege einen *daemon ex machina.*

Man bewundert jetzt das Evangelium der Schildkröte — ach, die Griechen liefen zu rasch. Ich suche nicht nach glücklichen Zeiten in der Geschichte, aber nach solchen, welche einen günstigen Boden für die Erzeugung des Genius bieten. Da finde ich die Zeiten vor den Perserkriegen. Man kann sie nicht genau genug kennen lernen.

Durch die Ungunst der Lage der griechischen Städte nach den Perserkriegen sind viele günstige Bedingungen zum Entstehen und zur Entwicklung grosser Einzelner beseitigt worden: und so hängt allerdings die Erzeugung des Genius am Schicksal der Völker. Denn Ansätze zu Genies sind sehr häufig, aber sehr selten das Zusammentreffen aller nöthigsten Begünstigungen.

Diese Reformation der Hellenen, wie ich sie träume, wäre ein wunderbarer Boden für die Erzeugung von Genien geworden: wie es noch nie einen gab. Das wäre zu beschreiben. Da ist uns Unsägliches verloren gegangen.

Versuch einer Volkscultur:

Verschwendung des kostbarsten Griechengeistes

und Griechenblutes! Daran ist zu zeigen, wie die Menschen viel besonnerer leben lernen müssen. Die Tyrannen des Geistes in Griechenland sind fast immer ermordet worden und haben nur spärliche Nachkommenschaft gehabt. Andre Zeiten haben ihre Kraft gezeigt im zu Ende Denken und in alle Möglichkeiten Verfolgen eines grossen Gedankens: die christlichen zum Beispiel. Aber bei den Griechen war diese Übermacht zu erlangen sehr schwer; alles war da in Feindschaft unter einander. Stadtcultur allein bis jetzt bewiesen — jetzt noch leben wir davon.

Stadt-Cultur.

Welt-Cultur.

Volks-Cultur: wie schwach bei den Griechen, eigentlich war's doch nur die athenische Stadtcultur, verblasst.

Der grösste Verlust, der die Menschheit treffen kann, ist ein Nichtzustandekommen der höchsten Lebenstypen. So etwas ist damals geschehen. Eine scharfe Parallele zwischen diesem Ideal und dem christlichen. Zu benutzen die Bemerkung Schopenhauer's: „Vorzügliche und edle Menschen werden jener Erziehung des Schicksals bald inne und fügen sich bildsam und dankbar in dieselbe; sie sehn ein, dass in der Welt wohl Belehrung, aber nicht Glück zu finden sei und sagen endlich mit Petrarca: *„altro diletto, che 'mparar, non provo"*. Es kann damit sogar dahin kommen, dass sie ihren Wünschen und Bestrebungen gewissermaassen nur noch zum Schein und tändelnd nachgehn, eigentlich aber und im Ernst ihres Innern bloss Belehrung erwarten; welches ihnen alsdann einen beschaulichen, genialen, erhabenen Anstrich giebt." (Parerga, Bd. I Aphorismen zur Lebensweisheit, Kapitel 5, Paränesen und Maximen.) Damit vergleiche man die Sokratiker und ihre Jagd nach Glück!

9. Gedanken zum fünften Haupttheil: Vergleichung der älteren Philosophen mit Sokrates und den Sectenphilosophen.

1.

In der ganzen Welt herrscht die Allmählichkeit, bei den Griechen geht es schnell vorwärts, aber auch furchtbar schnell abwärts. Als der hellenische Genius seine höchsten Typen erschöpft hatte, da sank der Grieche auf das geschwindeste. Es musste nur einmal eine Unterbrechung eintreten und die grosse Lebensform nicht mehr ausgefüllt werden: sofort war es vorbei; gerade wie bei der Tragödie. Ein einziger mächtiger Querkopf wie Sokrates — da war der Riss unheilbar. In ihm vollstreckt sich die Selbstzerstörung der Griechen. Ich glaube, es macht, dass er der Sohn eines Bildhauers war. Wenn einmal diese bildenden Künste reden würden, sie würden uns oberflächlich erscheinen; in Sokrates, dem Sohne eines Bildhauers, kam ihre Oberflächlichkeit heraus.

2.

Die ältere griechische Philosophie ist die Philosophie von lauter Staatsmännern. Wie elend steht es mit unsern Staatsmännern! Das unterscheidet übrigens die Vorsokratiker und die Nachsokratiker am meisten.

Bei ihnen hat man nicht „die garstige Prätention auf Glück", wie von Sokrates ab. Es dreht sich doch nicht alles um den Zustand ihrer Seele: denn über den denkt man nicht ohne Gefahr nach. Später wurde das „Erkenne dich selbst" des Apollo missverstanden.

Auch schwätzten und schimpften sie nicht so, und schrieben sie nicht. Das geschwächte Griechenthum romanisirt, vergröbert, decorativ geworden, dann als

decorative Cultur vom geschwächten Christenthum als Bundesgenosse acceptirt, mit Gewalt verbreitet unter uncivilisirten Völkern — das ist die Geschichte der abendländischen Cultur. Das Kunststück ist geleistet, und das Griechische und das Pfäffische zusammengebracht.

Ich will Schopenhauer, Wagner und das ältere Griechenthum zusammenrechnen: es giebt einen Blick auf eine herrliche Cultur.

3.

Die Menschen sind witziger geworden während des Mittelalters; das Rechnen nach zwei Maassen, die Spitzfindigkeit des Gewissens, die Auslegung der Schrift sind die Mittel gewesen. Diese Art Schärfung des Geistes durch den Druck einer Hierarchie und Theologie fehlte dem Alterthum. Vielmehr sind die Griechen umgekehrt unter der grossen Freiheit des Gedankens vielgläubisch und flach gewesen, man fieng nach Belieben an und hörte nach Belieben auf, etwas zu glauben. Dafür fehlt ihnen die Lust am verdrehten Scharfsinn, und damit die beliebteste Art Witz aus der neueren Zeit. Die Griechen waren wenig witzig; darum hat man solches Aufsehen von der Ironie des Sokrates gemacht. Ich finde Plato darin oft etwas täppisch.

Die Griechen waren mit Empedokles und Demokrit auf dem besten Weg, die menschliche Existenz, ihre Unvernunft, ihr Leiden richtig zu taxiren; dazu sind sie nie gelangt, dank Sokrates. Der unbefangene Blick auf die Menschen fehlt allen Sokratikern, die greuliche Abstracta „das Gute, das Gerechte“ im Kopf haben. Man lese Schopenhauer und frage sich, warum es den Alten an einem solchen Tief- und Freiblick gefehlt hat — haben müsste? Das sehe ich nicht ein, im Gegen-

theil. Sie verlieren durch Sokrates die Unbefangenheit. Ihre Mythen und Tragödien sind viel weiser als die Ethiken Plato's und Aristoteles; und ihre stoischen und epikurischen Menschen sind arm, gegen ihre älteren Dichter und Staatsmänner.

4.

Vergleichung der älteren Philosophie mit der nachsokratischen.

1. Die ältere ist mit der Kunst verwandt, ihre Weltauffassung hat mehrmals von der Kunst sich inspiriren lassen. Geist der Musik und der bildenden Kunst.

2. Sie ist nicht die Negation des andern Lebens, sondern aus ihm als seltne Blüthe gewachsen; sie spricht dessen Geheimnisse aus (Theorie — Praxis).

3. Sie ist nicht so individuell-endämonologisch, ohne die garstige Prätention auf Glück.

4. Diese älteren Philosophen selbst haben in ihrem Leben höhere Weisheit und nicht die kalt-kluge Tugendhaftigkeit. Ihr Lebensbild ist reicher und complicirter, die Sokratiker simplificiren und banalisiren.

Sokrates: „mir bleibt nichts als ich mir selbst". Angst um sich selbst wird die Seele der Philosophie.

5.

Sokrates Wirkung:

1. er zerstörte die Unbefangenheit des ethischen Urtheils,

2. vernichtete die Wissenschaft,

3. hatte keinen Sinn für die Kunst,

4. riss das Individuum heraus aus dem historischen Verbande,

5. beförderte dialektische Rederei und Geschwätzigkeit.

Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne.

Der Philosoph.

Betrachtungen
über den Kampf von Kunst und Erkenntniss.

Die Philosophie in Bedrängniss.

Fragmente und Entwürfe.

(Ende 1872 bis Ende 1873.)

1. Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne.

I.

Fragment der zusamenhängenden Abhandlung.

(Frühjahr 1873.)

„In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossnen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmüthigste und verlogenste Minute der „Weltgeschichte“: aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Athemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Thiere mussten sterben“.

So könnte jemand eine Fabel erfinden und würde doch nicht genügend illustrirt haben, wie kläglich, wie schattenhaft und flüchtig, wie zwecklos und beliebig sich der menschliche Intellect innerhalb der Natur ausnimmt. Es gab Ewigkeiten, in denen er nicht war; wenn es wieder mit ihm vorbei ist, wird sich nichts begeben haben. Denn es giebt für jenen Intellect keine weitere Mission, die über das Menschenleben hinausführte. Sondern menschlich ist er, und nur sein Besitzer und Erzeuger nimmt ihn so pathetisch, als ob die Angeln der Welt sich in ihm drehten. Könnten wir uns aber

mit der Mücke verständigen, so würden wir vernehmen, dass auch sie mit diesem Pathos durch die Luft schwimmt und in sich das fliegende Centrum dieser Welt fühlt. Es ist nichts so verwerflich und gering in der Natur, was nicht, durch einen kleinen Anhauch jener Kraft des Erkennens, sofort wie ein Schlauch aufgeschwellt würde; und wie jeder Lastträger seinen Bewunderer haben will, so meint gar der stolzeste Mensch, der Philosoph, von allen Seiten die Augen des Weltalls teleskopisch auf sein Handeln und Denken gerichtet zu sehen.

Es ist merkwürdig, dass dies der Intellect zu Stande bringt, er, der doch gerade nur als Hülfsmittel den unglücklichsten delicatesten vergänglichsten Wesen beigegeben ist, um sie eine Minute im Dasein festzuhalten, aus dem sie sonst, ohne jene Beigabe, so schnell wie Lessing's Sohn zu flüchten allen Grund hätten. Jener mit dem Erkennen und Empfinden verbundene Hochmuth, verblendende Nebel über die Augen und Sinne der Menschen legend, täuscht sie also über den Werth des Daseins, dadurch dass er über das Erkennen selbst die schmeichelhafteste Werthschätzung in sich trägt. Seine allgemeinste Wirkung ist Täuschung — aber auch die einzelsten Wirkungen tragen etwas von gleichem Charakter an sich.

Der Intellect, als ein Mittel zur Erhaltung des Individuums, entfaltet seine Hauptkräfte in der Verstellung; denn diese ist das Mittel, durch das die schwächeren, weniger robusten Individuen sich erhalten, als welchen, einen Kampf um die Existenz mit Hörnern oder scharfem Raubthier-Gebiss zu führen, versagt ist. Im Menschen kommt diese Verstellungskunst auf ihren Gipfel: hier ist die Täuschung, das Schmeicheln, Lügen und Trügen, das Hinter-dem-Rücken-Reden, das Repräsentiren, das

im erborgten Glanze Leben, das Maskirtsein, die verhüllende Convention, das Bühnenspiel vor anderen und vor sich selbst, kurz das fortwährende Herumflattern um die eine Flamme Eitelkeit so sehr die Regel und das Gesetz, dass fast nichts unbegreiflicher ist, als wie unter den Menschen ein ehrlicher und reiner Trieb zur Wahrheit aufkommen konnte. Sie sind tief eingetaucht in Illusionen und Traumbilder, ihr Auge gleitet nur auf den Oberflächen der Dinge herum und sieht „Formen", ihre Empfindung führt nirgends in die Wahrheit, sondern begnügt sich, Reize zu empfangen und gleichsam ein tastendes Spiel auf dem Rücken der Dinge zu spielen. Dazu lässt sich der Mensch nachts, ein Leben hindurch, im Traume belügen, ohne dass sein moralisches Gefühl dies je zu verhindern suchte: während es Menschen geben soll, die durch starken Willen das Schnarchen beseitigt haben. Was weiss der Mensch eigentlich von sich selbst! Ja, vermöchte er auch nur sich einmal vollständig, hingelegt wie in einen erleuchteten Glaskasten, zu percipiren? Verschweigt ihm die Natur nicht das Allermeiste, selbst über seinen Körper, um ihn, abseits von den Windungen der Gedärme, dem raschen Fluss der Blutströme, den verwickelten Fasererzitterungen, in ein stolzes gauklerisches Bewusstsein zu bannen und einzuschliessen! Sie warf den Schlüssel weg: und wehe der verhängnissvollen Neubegier, die durch eine Spalte einmal aus dem Bewusstseinszimmer heraus und hinab zu sehen vermöchte, und die jetzt ahnte, dass auf dem Erbarmungslosen, dem Gierigen, dem Unersättlichen, dem Mörderischen der Mensch ruht, in der Gleichgültigkeit seines Nichtwissens, und gleichsam auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend. Woher, in aller Welt, bei dieser Constellation der Trieb zur Wahrheit!

Soweit das Individuum sich, gegenüber andern Individuen, erhalten will, benutzt es in einem natürlichen Zustand der Dinge den Intellect zumeist nur zur Verstellung: weil aber der Mensch aus Noth und Langeweile gesellschaftlich und heerdenweise existiren will, braucht er einen Friedensschluss und trachtet darnach, dass wenigstens das allergröbste *bellum omnium contra omnes* aus seiner Welt verschwinde. Dieser Friedensschluss bringt etwas mit sich, was wie der erste Schritt zur Erlangung jenes räthselhaften Wahrheitstriebes aussieht. Jetzt wird nämlich das fixirt, was von nun an „Wahrheit" sein soll, das heisst: es wird eine gleichmässig gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge erfunden und die Gesetzgebung der Sprache giebt auch die ersten Gesetze der Wahrheit: denn es entsteht hier zum ersten Male der Contrast von Wahrheit und Lüge. Der Lügner gebraucht die gültigen Bezeichnungen, die Worte, um das Unwirkliche als wirklich erscheinen zu machen, er sagt zum Beispiel: „ich bin reich", während für seinen Zustand gerade „arm" die richtige Bezeichnung wäre. Er missbraucht die festen Conventionen durch beliebige Vertauschungen oder gar Umkehrungen der Namen. Wenn er dies in eigennütziger und übrigens Schaden bringender Weise thut, so wird ihm die Gesellschaft nicht mehr trauen und ihn dadurch von sich ausschliessen. Die Menschen fliehen dabei das Betrogenwerden nicht so sehr, als das Beschädigtwerden durch Betrug: sie hassen, auch auf dieser Stufe, im Grunde nicht die Täuschung, sondern die schlimmen, feindseligen Folgen gewisser Gattungen von Täuschungen. In einem ähnlichen beschränkten Sinne will der Mensch auch nur die Wahrheit: er begehrt die angenehmen Leben erhaltenden Folgen der Wahrheit, gegen die reine folgenlose Er-

kenntniss ist er gleichgültig, gegen die vielleicht schädlichen und zerstörenden Wahrheiten sogar feindlich gestimmt. Und überdies: wie steht es mit jenen Conventionen der Sprache? Sind sie vielleicht Erzeugnisse der Erkenntniss, des Wahrheitssinnes, decken sich die Bezeichnungen und die Dinge? Ist die Sprache der adäquate Ausdruck aller Realitäten?

Nur durch Vergesslichkeit kann der Mensch je dazu kommen zu wähnen, er besitze eine „Wahrheit" in dem eben bezeichneten Grade. Wenn er sich nicht mit der Wahrheit in der Form der Tautologie, das heisst mit leeren Hülsen begnügen will, so wird er ewig Illusionen für Wahrheiten einhandeln. Was ist ein Wort? Die Abbildung eines Nervenreizes in Lauten. Von dem Nervenreiz aber weiterzuschliessen auf eine Ursache ausser uns, ist bereits das Resultat einer falschen und unberechtigten Anwendung des Satzes vom Grunde. Wie dürften wir, wenn die Wahrheit bei der Genesis der Sprache, der Gesichtspunkt der Gewissheit bei den Bezeichnungen allein entscheidend gewesen wäre, wie dürften wir doch sagen: der Stein ist hart: als ob uns „hart" noch sonst bekannt wäre, und nicht nur als eine ganz subjective Reizung! Wir theilen die Dinge nach Geschlechtern ein, wir bezeichnen den Baum als männlich und die Pflanze als weiblich: welche willkürlichen Übertragungen! Wie weit hinausgeflogen über den Kanon der Gewissheit! Wir reden von einer „Schlange": die Bezeichnung trifft nichts als das Sichwinden, könnte also auch dem Wurme zukommen. Welche willkürlichen Abgrenzungen, welche einseitigen Bevorzugungen bald der bald jener Eigenschaft eines Dinges! Die verschiedenen Sprachen, neben einander gestellt, zeigen, dass es bei den Worten nie auf die Wahrheit, nie auf einen

adäquaten Ausdruck ankommt: denn sonst gäbe es nicht so viele Sprachen. Das „Ding an sich“ (das würde eben die reine folgenlose Wahrheit sein) ist auch dem Sprachbildner ganz unfasslich und ganz und gar nicht erstrebenswerth. Er bezeichnet nur die Relationen der Dinge zu den Menschen und nimmt zu deren Ausdrucke die kühnsten Metaphern zu Hülfe. Ein Nervenreiz, zuerst übertragen in ein Bild! Erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einem Laut! Zweite Metapher. Und jedesmal vollständiges Überspringen der Sphäre, mitten hinein in eine ganz andre und neue. Man kann sich einen Menschen denken, der ganz taub ist und nie eine Empfindung des Tones und der Musik gehabt hat: wie dieser etwa die chladni'schen Klangfiguren im Sande anstaunt, ihre Ursachen im Erzittern der Saite findet und nun darauf schwören wird, jetzt müsse er wissen, was die Menschen den „Ton“ nennen, so geht es uns allen mit der Sprache. Wir glauben etwas von den Dingen selbst zu wissen, wenn wir von Bäumen, Farben, Schnee und Blumen reden, und besitzen doch nichts als Metaphern der Dinge, die den ursprünglichen Wesenheiten ganz und gar nicht entsprechen. Wie der Ton als Sandfigur, so nimmt sich das räthselhafte X des Dings an sich, einmal als Nervenreiz, dann als Bild, endlich als Laut aus. Logisch geht es also jedenfalls nicht bei der Entstehung der Sprache zu, und das ganze Material, worin und womit später der Mensch der Wahrheit, der Forscher, der Philosoph arbeitet und baut, stammt, wenn nicht aus Wolkenkukuksheim, so doch jedenfalls nicht aus dem Wesen der Dinge.

Denken wir besonders noch an die Bildung der Begriffe. Jedes Wort wird sofort dadurch Begriff, dass es eben nicht für das einmalige ganz und gar individuali-

sirte Urerlebniss, dem es sein Entstehen verdankt, etwa als Erinnerung dienen soll, sondern zugleich für zahllose, mehr oder weniger ähnliche, das heisst streng genommen niemals gleiche, also auf lauter ungleiche Fälle passen muss. Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nichtgleichen. So gewiss nie ein Blatt einem andern ganz gleich ist, so gewiss ist der Begriff Blatt durch beliebiges Fallenlassen dieser individuellen Verschiedenheiten, durch ein Vergessen des Unterscheidenden gebildet und erweckt nun die Vorstellung, als ob es in der Natur ausser den Blättern etwas gäbe, das „Blatt" wäre, etwa eine Urform, nach der alle Blätter gewebt, gezeichnet, abgezirkelt, gefärbt, gekräuselt, bemalt wären, aber von ungeschickten Händen, so dass kein Exemplar correct und zuverlässig als treues Abbild der Urform ausgefallen wäre. Wir nennen einen Menschen „ehrlich"; warum hat er heute so ehrlich gehandelt? fragen wir. Unsere Antwort pflegt zu lauten: seiner Ehrlichkeit wegen. Die Ehrlichkeit! Das heisst wieder: das Blatt ist die Ursache der Blätter. Wir wissen ja gar nichts von einer wesenhaften Qualität, die „die Ehrlichkeit" hiesse, wohl aber von zahlreichen individualisirten, somit ungleichen Handlungen, die wir durch Weglassen des Ungleichen gleichsetzen und jetzt als ehrliche Handlungen bezeichnen; zuletzt formuliren wir aus ihnen eine *qualitas occulta* mit dem Namen: „die Ehrlichkeit". Das Übersehen des Individuellen und Wirklichen giebt uns den Begriff, wie es uns auch die Form giebt, wohingegen die Natur keine Formen und Begriffe, also auch keine Gattungen kennt, sondern nur ein für uns unzugängliches und undefinirbares X. Denn auch unser Gegensatz von Individuum und Gattung ist anthropomorphisch und entstammt nicht dem Wesen der Dinge,

wenn wir auch nicht zu sagen wagen, dass es ihm nicht entspricht: das wäre nämlich eine dogmatische Behauptung und als solche ebenso unerweislich wie ihr Gegentheil.

2.

Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauch einem Volke fest, kanonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münze, in Betracht kommen.

Wir wissen immer noch nicht, woher der Trieb zur Wahrheit stammt: denn bis jetzt haben wir nur von der Verpflichtung gehört, die die Gesellschaft, um zu existiren, stellt: wahrhaft zu sein, das heisst: die usuellen Metaphern zu brauchen, also moralisch ausgedrückt: von der Verpflichtung, nach einer festen Convention zu lügen, heerdenweise in einem für alle verbindlichen Stile zu lügen. Nun vergisst freilich der Mensch, dass es so mit ihm steht; er lügt also in der bezeichneten Weise unbewusst und nach hundertjähriger Gewöhnung — und kommt eben durch diese Unbewusstheit, eben durch dies Vergessen zum Gefühl der Wahrheit. An dem Gefühl verpflichtet zu sein, ein Ding als „roth", ein anderes als „kalt", ein drittes als „stumm" zu bezeichnen, erwacht eine moralische auf Wahrheit sich beziehende Regung: aus dem Gegensatz des Lügners, dem niemand traut, den alle ausschliessen, demonstrirt sich der Mensch das Ehr-

würdige, Zutrauliche und Nützliche der Wahrheit. Er stellt jetzt sein Handeln als „vernünftiges“ Wesen unter die Herrschaft der Abstractionen: er leidet es nicht mehr, durch die plötzlichen Eindrücke, durch die Anschauungen fortgerissen zu werden, er verallgemeinert alle diese Eindrücke erst zu entfärbteren, kühleren Begriffen, um an sie das Fahrzeug seines Lebens und Handelns anzuknüpfen. Alles, was den Menschen gegen das Thier abhebt, hängt von dieser Fähigkeit ab, die anschauliche Metapher zu einem Schema zu verflüchtigen, also ein Bild in einen Begriff aufzulösen. Im Bereich jener Schemata nämlich ist etwas möglich, was niemals unter den anschaulichen ersten Eindrücken gelingen möchte: eine pyramidale Ordnung nach Kasten und Graden aufzubauen, eine neue Welt von Gesetzen, Privilegien, Unterordnungen, Grenzbestimmungen zu schaffen, die nun der andern anschaulichen Welt der ersten Eindrücke gegenübertritt, als das Festere, Allgemeinere, Bekanntere, Menschlichere und daher als das Regulirende und Imperativische. Während jede Anschauungsmetapher individuell und ohne ihres Gleichen ist und deshalb allem Rubriciren immer zu entfliehen weiss, zeigt der grosse Bau der Begriffe die starre Regelmässigkeit eines römischen Columbariums und athmet in der Logik jene Strenge und Kühle aus, die der Mathematik zu eigen ist. Wer von dieser Kühle angehaucht wird, wird es kaum glauben, dass auch der Begriff, knöchern und achteckig wie ein Würfel und versetzbar wie jener, doch nur als das Residuum einer Metapher übrig bleibt, und dass die Illusion der künstlerischen Übertragung eines Nervenreizes in Bilder, wenn nicht die Mutter, so doch die Grossmutter eines jeden Begriffs ist. Innerhalb dieses Würfelspiels der Begriffe heisst aber

„Wahrheit", jeden Würfel so zu gebrauchen, wie er bezeichnet ist, genau seine Augen zu zählen, richtige Rubriken zu bilden und nie gegen die Kastenordnung und Reihenfolge der Rangclassen zu verstossen. Wie die Römer und Etrusker sich den Himmel durch starre mathematische Linien zerschnitten und in einem solchermaassen abgegrenzten Raum, als in ein *templum*, einen Gott bannten, so hat jedes Volk über sich einen solchen mathematisch zertheilten Begriffshimmel und versteht nun unter der Forderung der Wahrheit, dass jeder Begriffsgott nur in seiner Sphäre gesucht werde. Man darf hier den Menschen wohl bewundern als ein gewaltiges Baugenie, dem auf beweglichen Fundamenten und gleichsam auf fliessendem Wasser das Aufthürmen eines unendlich complicirten Begriffsdomes gelingt; — freilich, um auf solchen Fundamenten Halt zu finden, muss es ein Bau wie aus Spinnefäden sein, so zart, um von der Welle mit fortgetragen, so fest, um nicht von jedem Winde auseinander geblasen zu werden. Als Baugenie erhebt sich solchermaassen der Mensch weit über die Biene: diese baut aus Wachs, das sie aus der Natur zusammenholt, er aus dem weit zarteren Stoffe der Begriffe, die er erst aus sich fabriciren muss. Er ist hier sehr zu bewundern — aber nur nicht wegen seines Triebes zur Wahrheit, zum reinen Erkennen der Dinge. Wenn jemand ein Ding hinter einem Busche versteckt, es ebendort wieder sucht und auch findet, so ist an diesem Suchen und Finden nicht viel zu rühmen: so aber steht es mit dem Suchen und Finden der „Wahrheit" innerhalb des Vernunft-Bezirks. Wenn ich die Definition des Säugethiers mache und dann erkläre, nach Besichtigung eines Kameels: „siehe, ein Säugethier", so wird damit eine Wahrheit zwar an's Licht gebracht, aber sie ist von begrenztem Werth, ich

meine, sie ist durch und durch anthropomorphisch und enthält keinen einzigen Punkt, der „wahr an sich", wirklich und allgemeingültig, abgesehn von dem Menschen, wäre. Der Forscher nach solchen Wahrheiten sucht im Grunde nur die Metamorphose der Welt in den Menschen, er ringt nach einem Verstehen der Welt als eines menschenartigen Dinges und erkämpft sich besten Falls das Gefühl einer Assimilation. Ähnlich wie der Astrolog die Sterne im Dienste der Menschen und im Zusammenhange mit ihrem Glück und Leide betrachtete, so betrachtet ein solcher Forscher die ganze Welt als geknüpft an den Menschen, als den unendlich gebrochenen Wiederklang eines Urklanges Mensch, als das vervielfältigte Abbild des einen Urbildes Mensch. Sein Verfahren ist, den Menschen als Maass an alle Dinge zu halten: wobei er aber von dem Irrthum ausgeht, zu glauben, er habe diese Dinge unmittelbar, als reine Objecte vor sich. Er vergisst also die originalen Anschauungsmetaphern als Metaphern und nimmt sie als die Dinge selbst.

Nur durch das Vergessen jener primitiven Metapherwelt, nur durch das Hart- und Starrwerden einer ursprünglich in hitziger Flüssigkeit aus dem Urvermögen menschlicher Phantasie hervorströmenden Bildermasse, nur durch den unbesiegbaren Glauben, diese Sonne, dieses Fenster, dieser Tisch sei eine Wahrheit an sich, kurz nur dadurch, dass der Mensch sich als Subject, und zwar als künstlerisch schaffendes Subject, vergisst, lebt er mit einiger Ruhe, Sicherheit und Consequenz: wenn er einen Augenblick nur aus den Gefängnisswänden dieses Glaubens heraus könnte, so wäre es sofort mit seinem Selbstbewusstsein vorbei. Schon dies kostet ihm Mühe, sich einzugestehn, wie das Insect oder der Vogel eine ganz andre Welt percipiren als der Mensch, und dass die Frage,

welche von beiden Weltperceptionen richtiger ist, eine ganz sinnlose ist, da hierzu bereits mit dem Maassstabe der richtigen Perception, das heisst mit einem nicht vorhandenen Maassstabe gemessen werden müsste.

Überhaupt aber scheint mir die richtige Perception — das würde heissen: der adäquate Ausdruck eines Objects im Subject — ein widerspruchsvolles Unding: denn zwischen zwei absolut verschiednen Sphären, wie zwischen Subject und Object, giebt es keine Causalität, keine Richtigkeit, keinen Ausdruck, sondern höchstens ein ästhetisches Verhalten, ich meine eine andeutende Übertragung, eine nachstammelnde Übersetzung in eine ganz fremde Sprache: wozu es aber jedenfalls einer frei dichtenden und frei erfindenden Mittelsphäre und Mittelkraft bedarf. Das Wort „Erscheinung" enthält viele Verführungen, weshalb ich es möglichst vermeide: denn es ist nicht wahr, dass das Wesen der Dinge in der empirischen Welt erscheint. Ein Maler, dem die Hände fehlen und der durch Gesang das ihm vorschwebende Bild ausdrücken wollte, wird immer noch mehr bei dieser Vertauschung der Sphären verrathen, als die empirische Welt vom Wesen der Dinge verräth. Selbst das Verhältniss eines Nervenreizes zu dem hervorgebrachten Bilde ist an sich kein nothwendiges: wenn aber dasselbe Bild Millionen Mal hervorgebracht und durch viele Menschengeschlechter hindurch vererbt ist, ja zuletzt bei der gesammten Menschheit jedesmal in Folge desselben Anlasses erscheint, so bekommt es endlich für den Menschen dieselbe Bedeutung, als ob es das einzig nothwendige Bild sei, und als ob jenes Verhältniss des ursprünglichen Nervenreizes zu dem hergebrachten Bilde ein strenges Causalitätsverhältniss sei; wie ein Traum, ewig wiederholt, durchaus als Wirklichkeit empfunden und beurtheilt werden würde. Aber

das Hart- und Starr-Werden einer Metapher verbürgt durchaus nichts für die Nothwendigkeit und ausschliessliche Berechtigung dieser Metapher.

Es hat gewiss jeder Mensch, der in solchen Betrachtungen heimisch ist, gegen jeden derartigen Idealismus ein tiefes Misstrauen empfunden, so oft er sich einmal recht deutlich von der ewigen Consequenz, Allgegenwärtigkeit und Unfehlbarkeit der Naturgesetze überzeugte; er hat den Schluss gemacht: hier ist alles, soweit wir dringen, nach der Höhe der teleskopischen und nach der Tiefe der mikroskopischen Welt, so sicher, ausgebaut, endlos, gesetzmässig und ohne Lücken; die Wissenschaft wird ewig in diesem Schachte mit Erfolg zu graben haben, und alles Gefundene wird zusammenstimmen und sich nicht widersprechen. Wie wenig gleicht dies einem Phantasieerzeugniss: denn wenn es dies wäre, müsste es doch irgendwo den Schein und die Unrealität errathen lassen. Dagegen ist einmal zu sagen: hätten wir noch, jeder für sich, eine verschiedenartige Sinnesempfindung, könnten wir selbst nur bald als Vogel, bald als Wurm, bald als Pflanze percipiren, oder sähe der eine von uns denselben Reiz als roth, der andere als blau, hörte ein dritter ihn sogar als Ton, so würde niemand von einer solchen Gesetzmässigkeit der Natur reden, sondern sie nur als ein höchst subjectives Gebilde begreifen.

Sodann: was ist für uns überhaupt ein Naturgesetz? Es ist uns nicht an sich bekannt, sondern nur in seinen Wirkungen, das heisst in seinen Relationen zu andern Naturgesetzen, die uns wieder nur als Summen von Relationen bekannt sind. Also verweisen alle diese Relationen immer nur wieder auf einander und sind uns ihrem Wesen nach unverständlich durch und durch; nur das, was wir hinzubringen, die Zeit, der Raum, also Successions-

verhältnisse und Zahlen, sind uns wirklich daran bekannt. Alles Wunderbare aber, das wir gerade an den Naturgesetzen anstaunen, das unsere Erklärung fordert und uns zum Misstrauen gegen den Idealismus verführen könnte, liegt gerade und ganz allein nur in der mathematischen Strenge und Unverbrüchlichkeit der Zeit- und Raum-Vorstellungen. Diese aber produciren wir in uns und aus uns mit jener Nothwendigkeit, mit der die Spinne spinnt; wenn wir gezwungen sind, alle Dinge nur unter diesen Formen zu begreifen, so ist es dann nicht mehr wunderbar, dass wir an allen Dingen eigentlich nur eben diese Formen begreifen: denn sie alle müssen die Gesetze der Zahl an sich tragen, und die Zahl gerade ist das Erstaunlichste in den Dingen. Alle Gesetzmässigkeit, die uns im Sternenlauf und im chemischen Process so imponirt, fällt im Grunde mit jenen Eigenschaften zusammen, die wir selbst an die Dinge heranbringen, so dass wir damit uns selber imponiren. Dabei ergiebt sich allerdings, das jene künstlerische Metapherbildung, mit der in uns jede Empfindung beginnt, bereits jene Formen voraussetzt, also in ihnen vollzogen wird; nur aus dem festen Verharren dieser Urformen erklärt sich die Möglichkeit, wie nachher wieder aus den Metaphern selbst ein Bau der Begriffe constituirt werden konnte. Dieser ist nämlich eine Nachahmung der Zeit-, Raum- und Zahlenverhältnisse auf dem Boden der Metaphern.

3.

An dem Bau der Begriffe arbeitet ursprünglich, wie wir sahen, die Sprache, in späteren Zeiten die Wissenschaft. Wie die Biene zugleich an den Zellen baut und die Zellen mit Honig füllt, so arbeitet die Wissenschaft unaufhaltsam an jenem grossen Columbarium der Be-

griffe, der Begräbnissstätte der Anschauungen, baut immer neue und höhere Stockwerke, stützt, reinigt, erneut die alten Zellen, und ist vor allem bemüht, jenes in's Ungeheure aufgethürmte Fachwerk zu füllen und die ganze empirische Welt, das heisst die anthropomorphisirte Welt, hier einzuordnen. Wenn schon der handelnde Mensch sein Leben an die Vernunft und ihre Begriffe bindet, um nicht fortgeschwemmt zu werden und sich nicht selbst zu verlieren, so baut der Forscher seine Hütte dicht an dem Thurmbau der Wissenschaft, um an ihm mithelfen zu können und selbst Schutz unter dem vorhandenen Bollwerk zu finden. Und Schutz braucht er: denn es giebt furchtbare Mächte, die fortwährend auf ihn eindringen, und die der wissenschaftlichen „Wahrheit" ganz anders geartete „Wahrheiten" mit den verschiedenartigsten Schildzeichen entgegenhalten.

Jener Trieb zur Metapherbildung, jener Fundamentaltrieb des Menschen, den man keinen Augenblick wegrechnen kann, weil man damit den Menschen selbst wegrechnen würde, ist dadurch, dass aus seinen verflüchtigten Erzeugnissen, den Begriffen, eine reguläre und starre neue Welt als eine Zwingburg für ihn gebaut wird, in Wahrheit nicht bezwungen und kaum gebändigt. Er sucht sich ein neues Bereich seines Wirkens und ein anderes Flussbette und findet es im Mythus und überhaupt in der Kunst. Fortwährend verwirrt er die Rubriken und Zellen der Begriffe, dadurch dass er neue Übertragungen, Metaphern, Metonymien hinstellt, fortwährend zeigt er die Begierde, die vorhandene Welt des wachen Menschen so bunt unregelmässig, folgenlos unzusammenhängend, reizvoll und ewig neu zu gestalten, wie es die Welt des Traumes ist. An sich ist ja der wache Mensch nur durch das starre und regelmässige

Begriffsgespinnst darüber im Klaren, dass er wache, und kommt eben deshalb mitunter in den Glauben, er träume, wenn jenes Begriffsgespinnst einmal durch die Kunst zerrissen wird. Pascal hat Recht, wenn er behauptet, dass wir, wenn uns jede Nacht derselbe Traum käme, davon eben so beschäftigt würden, als von den Dingen, die wir jeden Tag sehen: „Wenn ein Handwerker gewiss wäre, jede Nacht zu träumen, volle zwölf Stunden hindurch, dass er König sei, so glaube ich, sagt Pascal, dass er ebenso glücklich wäre, als ein König, welcher alle Nächte während zwölf Stunden träumte, er sei Handwerker". Der wache Tag eines mythisch erregten Volkes, etwa der älteren Griechen, ist durch das fortwährend wirkende Wunder, wie es der Mythus annimmt, in der That dem Traume ähnlicher als dem Tag des wissenschaftlich ernüchterten Denkers. Wenn jeder Baum einmal als Nymphe reden, oder unter der Hülle eines Stieres ein Gott Jungfrauen wegschleppen kann, wenn die Göttin Athene selbst plötzlich gesehn wird, wie sie mit einem schönen Gespann, in der Begleitung des Pisistratus, durch die Märkte Athens fährt — und das glaubte der ehrliche Athener —, so ist in jedem Augenblicke, wie im Traume, alles möglich, und die ganze Natur umschwärmt den Menschen, als ob sie nur die Maskerade der Götter wäre, die sich nur einen Scherz daraus machten, in allen Gestalten den Menschen zu täuschen.

Der Mensch selbst aber hat einen unbesiegbaren Hang, sich täuschen zu lassen, und ist wie bezaubert vor Glück, wenn der Rhapsode ihm epische Märchen als wahr erzählt oder der Schauspieler im Schauspiel den König noch königlicher agirt, als ihn die Wirklichkeit zeigt. Der Intellect, jener Meister der Verstellung, ist so lange frei und seinem sonstigen Sklavendienste enthoben,

als er täuschen kann, ohne zu schaden, und feiert dann seine Saturnalien. Nie ist er üppiger, reicher, stolzer, gewandter und verwegener: mit schöpferischem Behagen wirft er die Metaphern durcheinander und verrückt die Grenzsteine der Abstractionen, so dass er zum Beispiel den Strom als den beweglichen Weg bezeichnet, der den Menschen trägt, dorthin, wohin er sonst geht. Jetzt hat er das Zeichen der Dienstbarkeit von sich geworfen: sonst mit trübsinniger Geschäftigkeit bemüht, einem armen Individuum, dem es nach Dasein gelüstet, den Weg und die Werkzeuge zu zeigen, und wie ein Diener für seinen Herrn auf Raub und Beute ausziehend, ist er jetzt zum Herrn geworden und darf den Ausdruck der Bedürftigkeit aus seinen Mienen wegwischen. Was er jetzt auch thut, alles trägt im Vergleich mit seinem früheren Thun die Verstellung, wie das frühere die Verzerrung an sich. Er copirt das Menschenleben, nimmt es aber für eine gute Sache und scheint mit ihm sich recht zufrieden zu geben. Jenes ungeheure Gebälk und Bretterwerk der Begriffe, an das sich klammernd der bedürftige Mensch sich durch das Leben rettet, ist dem freigewordnen Intellect nur ein Gerüst und ein Spielzeug für seine verwegensten Kunststücke: und wenn er es zerschlägt, durcheinanderwirft, ironisch wieder zusammensetzt, das Fremdeste paarend und das Nächste trennend, so offenbart er, dass er jene Nothbehelfe der Bedürftigkeit nicht braucht und dass er jetzt nicht von Begriffen sondern von Intuitionen geleitet wird. Von diesen Intuitionen aus führt kein regelmässiger Weg in das Land der gespenstischen Schemata der Abstractionen: für sie ist das Wort nicht gemacht, der Mensch verstummt, wenn er sie sieht, oder redet in lauter verbotenen Metaphern und unerhörten Begriffsfügungen, um wenigstens durch das Zertrümmern

und Verhöhnen der alten Begriffsschranken dem Eindrucke der mächtigen gegenwärtigen Intuition schöpferisch zu entsprechen.

Es giebt Zeitalter, in denen der vernünftige Mensch und der intuitive Mensch neben einander stehn, der eine in Angst vor der Intuition, der andre mit Hohn über die Abstraction; der letztere eben so unvernünftig, als der erstere unkünstlerisch ist. Beide begehren über das Leben zu herrschen: dieser, indem er durch Vorsorge, Klugheit, Regelmässigkeit den hauptsächlichsten Nöthen zu begegnen weiss, jener indem er als ein „überfroher Held" jene Nöthe nicht sieht und nur das zum Schein und zur Schönheit verstellte Leben als real nimmt. Wo einmal der intuitive Mensch, etwa wie im ältern Griechenland seine Waffen gewaltiger und siegreicher führt als sein Widerspiel, kann sich günstigen Falls eine Cultur gestalten und die Herrschaft der Kunst über das Leben sich gründen: jene Verstellung, jenes Verleugnen der Bedürftigkeit, jener Glanz der metaphorischen Anschauungen und überhaupt jene Unmittelbarkeit der Täuschung begleitet alle Äusserungen eines solchen Lebens. Weder das Haus, noch der Schritt, noch die Kleidung, noch der thönerne Krug verrathen, dass die Nothdurft sie erfand: es scheint so, als ob in ihnen allen ein erhabenes Glück und eine olympische Wolkenlosigkeit und gleichsam ein Spielen mit dem Ernste ausgesprochen werden sollte. Während der von Begriffen und Abstractionen geleitete Mensch durch diese das Unglück nur abwehrt, ohne selbst aus den Abstractionen sich Glück zu erzwingen, während er nach möglichster Freiheit von Schmerzen trachtet, erntet der intuitive Mensch, inmitten einer Cultur stehend, bereits von seinen Intuitionen, ausser der Abwehr des Übels, eine fortwährend einströmende Erhellung,

Aufheiterung, Erlösung. Freilich leidet er heftiger, wenn er leidet: ja er leidet auch öfter, weil er aus der Erfahrung nicht zu lernen versteht und immer wieder in dieselbe Grube fällt, in die er einmal gefallen. Im Leide ist er dann ebenso unvernünftig wie im Glück, er schreit laut und hat keinen Trost. Wie anders steht unter dem gleichen Missgeschick der stoische, an der Erfahrung belehrte, durch Begriffe sich beherrschende Mensch da! Er, der sonst nur Aufrichtigkeit, Wahrheit, Freiheit von Täuschungen und Schutz vor berückenden Überfällen sucht, legt jetzt, im Unglück, das Meisterstück der Verstellung ab, wie jener im Glück; er trägt kein zuckendes und bewegliches Menschengesicht, sondern gleichsam eine Maske mit würdigem Gleichmaasse der Züge, er schreit nicht und verändert nicht einmal seine Stimme: wenn eine rechte Wetterwolke sich über ihn ausgiesst, so hüllt er sich in seinen Mantel und geht langsamen Schrittes unter ihr davon.

2. Gedanken und Entwürfe

zu

Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne.

1. Wahrheit und Illusion.

1.

Ich möchte die Frage nach dem Werthe der Erkenntniss behandeln wie ein kalter Engel, der die ganze Lumperei durchschaut. Ohne böse zu sein, aber ohne Gemüth.

2.

Die Wahrheit als unbedingte Pflicht ist verderblich, weltvernichtend.

Was entspricht der Askese in Betreff der Wahrheit? — Wahrhaftigkeit, als Fundament aller Verträge und Voraussetzung des Bestehens des Menschengeschlechts, ist eine eudämonistische Forderung: dagegen tritt die Erkenntniss, dass die höchste Wohlfahrt der Menschen vielmehr in Illusionen liegt: dass also, nach dem eudämonistischen Grundsatze, Wahrheit und Lüge angewendet werden müssten — wie es auch geschieht.

Begriff der verbotenen Wahrheit, das heisst einer solchen, die gerade die eudämonistische Lüge ver-

hüllt und maskirt. Gegensatz: die verbotene Lüge, dort eintretend, wo die erlaubte Wahrheit ihr Bereich hat. Symbol der verbotenen Wahrheit: *fiat veritas, pereat mundus.* Symbol der verbotenen Lüge: *fiat mendacium, pereat mundus.*

Das erste, was durch die verbotenen Wahrheiten zu Grunde geht, ist das Individuum, das sie ausspricht. Das letzte, was durch die verbotene Lüge zu Grunde geht, ist das Individuum. Jenes opfert sich selbst sammt der Welt, dieses opfert die Welt sich und seiner Existenz.

Die Wahrheit zu sagen ohne eudämonologischen Zweck, rein aus Pflicht. Dabei wird häufig die eigenthümliche Lust vergessen, die das Aussprechen der Wahrheit mit sich bringt. Der reinste Fall der, in dem die Wahrheit eine viel grössere Unlust mit sich führt, selbst den Untergang — und trotzdem wird die Wahrheit gesagt. Ein Staatsmann hat die Existenz eines Staates durch ein Wort in der Hand: er sagt die Wahrheit und zerstört den Staat. Rede Kant's an die Pflicht. Ein grosser Mensch ist mehr werth als ein Reich, weil er heilsamer für alle Nachwelt ist. Sinn der grossen That: grosse Thaten zu erzeugen.

Casuistik: ist es erlaubt, der Wahrheit die Menschheit zu opfern?

1. Es ist nicht wohl möglich! Wollte Gott, die Menschheit könnte an der Wahrheit sterben.

2. Wenn es möglich wäre, so wäre es ein guter Tod und eine Befreiung vom Leben.

3. Niemand kann ohne einigen Wahn so fest glauben, die Wahrheit zu haben: die Skepsis wird nicht ausbleiben.

Die Frage: ist es erlaubt, einem Wahne die Menschheit zu opfern, müsste verneint werden. Aber praktisch geschieht es, weil Wahn eben Glauben an die Wahrheit ist.

3.

Analyse des gemeinen Wahrheitstriebes: Das Pathos der Wahrheit geht vom Glauben aus.

Der Glaube an die Wahrheit — oder der Wahn. Ausscheidung aller eudämonistischen Bestandtheile:

1. als mein eigner Glaube;

2. als gefunden von mir;

3. als Quelle guter Meinungen bei andern, des Ruhms, des Geliebtwerdens;

4. als herrisches Widerstands-Lustgefühl.

Ist, nach Abzug aller dieser Bestandtheile, das Aussprechen der Wahrheit rein als Pflicht noch möglich? Analyse des Glaubens an die Wahrheit: denn alles Wahrheit-haben ist im Grunde nur ein Glaube, die Wahrheit zu haben. Das Pathos, das Pflichtgefühl geht von diesem Glauben aus, nicht von der angeblichen Wahrheit. Der Glaube setzt eine unbedingte Erkenntnisskraft voraus bei dem Individuum, sodann die Überzeugung, dass nie ein erkennendes Wesen hierin weiter kommen werde: also die Verbindlichkeit für alle Weiten erkennender Wesen. Die Relation hebt das Pathos des Glaubens auf, etwa die Begrenzung auf das Menschliche, mit der skeptischen Annahme, dass wir vielleicht alle irren.

Wie ist aber Skepsis möglich? Sie erscheint als der eigentlich asketische Standpunkt des Denkens. Denn sie glaubt nicht an den Glauben und zerstört damit alles Segensreiche des Glaubens.

Selbst die Skepsis enthält aber in sich einen Glauben: den Glauben an die Logik. Das äusserste ist also Preisgeben der Logik, das *credo quia absurdum est,* Zweifel an der Vernunft und deren Verneinung, wie dies im Gefolge der Askesis auftritt. Leben kann niemand darin,

ebensowenig wie in der reinen Askesis. Womit erwiesen ist, dass der Glaube an die Logik und überhaupt der Glaube zum Leben nothwendig ist, dass also das Bereich des Denkens eudämonistisch ist. Dann tritt aber die Forderung der Lüge hervor: wenn nämlich Leben und Eudämonie ein Argument ist. Gegen die verbotenen Wahrheiten wendet sich die Skepsis. Dann fehlt das Fundament für die reine Wahrheit an sich, der Trieb darnach ist nur ein maskirt eudämonistischer.

Es giebt keinen Trieb nach Erkenntniss und Wahrheit, sondern nur einen Trieb nach Glauben an die Wahrheit; die reine Erkenntniss ist trieblos. Alle Triebe mit Lust und Unlust verbunden — einen Trieb zur Wahrheit, das heisst zur völlig folgenlosen reinen affectlosen Wahrheit, kann es nicht geben, denn dort hörte Lust und Unlust auf, und es giebt keinen Trieb, der nicht in seiner Befriedigung eine Lust ahnte. Die Lust zu denken weist nicht auf ein Begehren nach Wahrheit. Die Lust aller Sinneswahrnehmungen liegt darin, dass sie mit Schlüssen zu Stande gebracht sind. Der Mensch schwimmt insofern immer in einem Lustmeere. In wiefern kann aber der Schluss, die logische Operation, Lust bereiten?

Der Glaube beruht auf einer Menge von Analogieschlüssen: nicht getäuscht zu werden! wo der Mensch zu erkennen aufhört, fängt er zu glauben an. Er richtet sein moralisches Zutrauen auf diesen Punkt und hofft nun, mit gleichem Maasse bezahlt zu werden: der Hund blickt uns mit zutraulichen Augen an und will, dass wir ihm trauen.

Das Erkennen hat für das Wohl der Menschen nicht so viel Bedeutung wie das Glauben. Selbst bei dem

Finden einer Wahrheit, zum Beispiel einer mathematischen, ist die Freude das Product seines unbedingten Vertrauens, er kann darauf bauen. Wenn man den Glauben hat, so kann man die Wahrheit entbehren.

Kämpfen für eine Wahrheit und kämpfen um die Wahrheit ist etwas ganz Verschiedenes.

4.

Illusion und Cultur.

Jede Art von Cultur beginnt damit, dass eine Menge von Dingen verschleiert werden. Der Fortschritt des Menschen hängt an diesem Verschleiern — das Leben in einer reinen und edlen Sphäre und das Abschliessen der gemeineren Reizungen. Der Kampf gegen die „Sinnlichkeit" durch die Tugend ist wesentlich ästhetischer Art. Wenn wir die grossen Individuen als unsere Leitsterne gebrauchen, so verschleiern wir viel an ihnen, ja wir verhüllen alle die Umstände und Zufälle, die ihr Entstehen möglich machen, wir isoliren sie uns, um sie zu verehren. Jede Religion enthält so ein Element: die Menschen unter göttlicher Obhut, als etwas unendlich Wichtiges. Ja, alle Ethik beginnt damit, dass wir das einzelne Individuum unendlich wichtig nehmen — anders als die Natur, die grausam und spielend verfährt. Wenn wir besser und edler sind, so haben es die isolirenden Illusionen gemacht.

Dem stellt nun die Naturwissenschaft die absolute Naturwahrheit entgegen: die höhere Physiologie wird freilich die künstlerischen Kräfte schon in unserm Werden begreifen, ja nicht nur in dem des Menschen, sondern des Thieres: sie wird sagen, dass mit dem Organischen auch das Künstlerische beginnt.

2. Zur Genesis des Wahrheitstriebes.

1.

Von Natur ist der Mensch nicht zum Erkennen da — die Wahrhaftigkeit und die Metapher haben den Hang zur Wahrheit erzeugt. Also ein moralisches Phänomen, ästhetisch verallgemeinert, erzeugt den intellectuellen Trieb.

2.

Der gute Mensch will auch wahr sein und glaubt an die Wahrheit aller Dinge, nicht nur der Societät, sondern der Welt. Somit auch an die Ergründbarkeit. Denn weshalb sollte die Welt ihn täuschen? Also er überträgt seinen Hang auf die Welt und glaubt, dass auch die Welt wahr gegen ihn sein muss.

3.

Die Wahrheit erscheint als sociales Bedürfniss: durch eine Metastase wird sie nachher auf alles angewandt, wo sie nicht nöthig ist.

4.

Die Welt der Lüge — die Wahrheit kommt allmählich zum Rechte: alle Tugenden entstehn aus Lastern.

5.

Begriff der Persönlichkeit, ja der moralischen Freiheit nothwendige Illusionen, so dass selbst unsre Wahrheitstriebe auf dem Fundament der Lüge ruhn.

6.

In mythischen Zeiten ist die Lüge erlaubt, wo sie als angenehm gilt: die Schönheit und Anmuth der Lüge, vorausgesetzt dass sie nicht schadet. So erfindet der Priester Mythen seiner Götter: sie rechtfertigt ihre Erhabenheit. Es ist ausserordentlich schwer, das mythische Gefühl der freien Lüge wieder sich lebendig zu machen. Die grossen griechischen Philosophen leben noch ganz in dieser Berechtigung zur Lüge. Wo man nichts Wahres wissen kann, ist die Lüge erlaubt.

Das Wahrheitsstreben ist ein unendlich langsamer Erwerb der Menschheit. Unser historisches Gefühl etwas ganz Neues in der Welt. Es wäre möglich, dass es die Kunst ganz unterdrückte.

Das Aussprechen der Wahrheit um jeden Preis ist sokratisch.

7.

Wenn es auf den Werth der Erkenntniss ankommt, anderseits ein schöner Wahn, wenn nur an ihn geglaubt wird, ganz den gleichen Werth wie eine Erkenntniss hat, so sieht man, dass das Leben Illusionen braucht, das heisst: für Wahrheiten gehaltene Unwahrheiten. Es braucht den Glauben an die Wahrheit, aber es genügt dann die Illusion, das heisst: die „Wahrheiten“ beweisen sich durch ihre Wirkungen, nicht durch logische Beweise, Beweise der Kraft. Das Wahre und das Wirkende gilt für identisch, man beugt sich der Gewalt auch hier. — Wie kommt es dann, dass ein logisches Wahrheitsbeweisen überhaupt stattfand? Im Kampf von „Wahrheit“ und „Wahrheit“ suchen sie die Allianzen der Reflexion. Alles wirkliche Wahrheitsstreben ist in die Welt

gekommen durch den Kampf um eine heilige Überzeugung, durch das Pathos des Kämpfens: sonst hat der Mensch kein Interesse für den logischen Ursprung.

8.

Das Pathos der Wahrheit und Wahrhaftigkeit hat zunächst mit dem Logischen nichts zu thun. Es besagt nur, dass keine bewusste Täuschung begangen wird. Jene Täuschungen aber in der Sprache und der Philosophie sind zuerst unbewusste und sehr schwer zum Bewusstsein zu bringen. Aber durch das Nebeneinander verschiedener mit gleichem Pathos aufgestellter Philosophien (oder religiöser Systeme) entstand ein sonderbarer Kampf. Im Kampf solcher durch die Kraft lebender unbewiesener „Wahrheiten" zeigt sich das Bedürfniss, einen andern Weg zu ihnen zu finden. Entweder von dort alles erklärend oder von den einzelnen Erscheinungen zu ihr hinaufsteigend. Wunderbare Erfindung der Logik.

Bei Sokrates kommt die Wahrhaftigkeit in den Besitz der Logik: sie merkt die unendliche Schwierigkeit des richtigen Rubricirens.

9.

Plato als Kriegsgefangner, auf einem Sklavenmarkte ausgeboten — wozu wollen wohl die Menschen den Philosophen? — Das lässt errathen, wozu sie die Wahrheit wollen.

3. Das Unmögliche als Correctiv des Menschen.

1.

Unsre Gewohnheiten werden zu Tugenden durch eine freie Übertragung in's Reich der Pflicht, das heisst dadurch, dass wir die Unverbrüchlichkeit mit in den Begriff hineinnehmen; das heisst: unsre Gewohnheiten werden dadurch zu Tugenden, dass wir das eigne Wohl für geringer halten als ihre Unverbrüchlichkeit — somit durch eine Aufopferung des Individuums oder wenigstens durch die vorschwebende Möglichkeit einer solchen Aufopferung. — Dort wo das Individuum sich gering zu achten anfängt, beginnt das Reich der Tugenden und der Künste — unsre metaphysische Welt. Besonders rein wäre die Pflicht, wenn im Wesen der Dinge dem Moralischen nichts entspräche.

2.

Am Unmöglichen pflanzt sich die Menschheit fort, das sind ihre Tugenden — der kategorische Imperativ, wie die Forderung „Kindlein liebet euch“ sind solche Unmöglichkeitsforderungen. So ist die reine Logik das Unmögliche, an dem sich die Wissenschaft erhält.

Der Mensch ist nicht aus diesen höchsten Trieben herausgewachsen, sein ganzes Wesen zeigt eine laxere Moral, er springt über sein Wesen mit der reinsten Moral hinaus.

4. Zur Genesis der Erkenntniss.

1.

Alles Erkennen ist ein Wiederspiegeln in ganz bestimmten Formen, die von vornherein nicht existiren. Die Natur kennt keine Gestalt, keine Grösse, sondern nur für ein Erkennendes treten die Dinge so gross und so klein auf. Das Unendliche in der Natur: sie hat keine Grenze, nirgends. Nur für uns giebt es Endliches. Die Zeit in's Unendliche theilbar.

2.

Alles Erkennen ist ein Messen an einem Maassstabe. Ohne einen Maassstab, das heisst ohne jede Beschränkung, giebt es kein Erkennen. Absolute und unbedingte Erkenntniss ist Erkennenwollen ohne Erkenntniss. So steht es im Bereiche der intellectuellen Formen ebenso, wie wenn ich nach dem Werthe des Erkennens überhaupt frage: ich muss irgend eine Position nehmen, die höher steht oder die wenigstens fest ist, um als Maassstab zu dienen.

Wir können vom Ding an sich nichts aussagen, weil wir den Standpunkt des Erkennenden, das heisst des Messenden uns unter den Füssen weggezogen haben. Eine Qualität existirt für uns, das heisst gemessen an uns. Ziehn wir das Maass weg, was ist dann noch Qualität!

Was die Dinge sind, ist aber nur zu beweisen durch ein daneben gestelltes messendes Subject. Ihre Eigen-

schaften an sich gehn uns nichts an, aber insofern sie auf uns wirken.

Nun ist zu fragen: wie entstand ein solches messendes Wesen? Die Pflanze ist auch ein messendes Wesen.

Für die Pflanze ist die Welt so und so — für uns so und so. Vergleichen wir die beiden Perceptionskräfte, so gilt uns unsere Auffassung der Welt als richtiger, das heisst der Wahrheit entsprechender. Nun hat sich der Mensch langsam entwickelt, und die Erkenntniss entwickelt sich noch: also das Weltbild wird immer wahrer und vollständiger. Natürlich ist es nur eine Wiederspiegelung, eine immer deutlichere. Der Spiegel selbst ist aber nichts ganz Fremdes und dem Wesen der Dinge Ungehöriges, sondern selbst langsam entstanden als Messer der Dinge. Wir sehen ein Streben, den Spiegel immer adäquater zu machen: den natürlichen Process setzt die Wissenschaft fort. So spiegeln sich die Dinge immer reiner: allmähliche Befreiung vom allzu Anthropomorphischen. Für die Pflanze ist die ganze Welt Pflanze, für uns Mensch.

Der Gang der Philosophie: es werden zuerst Menschen als Urheber aller Dinge gedacht — allmählich erklärt man sich die Dinge nach Analogie einzelner menschlicher Eigenschaften — zuletzt langt man bei der Empfindung an. Grosse Frage: ist die Empfindung eine Ur-Thatsache aller Materie? Anziehung und Abstossung?

3.

Wir kennen nur eine Realität — die der Gedanken. Wie? wenn das das Wesen der Dinge wäre! Wenn Gedächtniss und Empfindung das Material der Dinge wären!

Der Gedanke giebt uns den Begriff einer ganz neuen Form der Realität: er ist aus Empfindung und Gedächtniss zusammengesetzt.

Der Mensch in der Welt könnte sich wirklich begreifen als einer aus einem Traume, der selbst mitgeträumt wird.

Der Stoss, das Einwirken des einen Atoms auf das andere, setzt ebenso Empfindung voraus. Etwas an sich Fremdes kann nicht auf einander wirken.

Nicht das Erwachen der Empfindung, sondern das Bewusstsein in der Welt ist das Schwere, aber doch noch Erklärbare, wenn alles Empfindung hat.

Wenn alles Empfindung hat, so haben wir ein Durcheinander von kleinsten, grösseren und grössten Empfindungscentren. Diese Empfindungscomplexe, grösser oder kleiner, wären „Wille“ zu benennen.

Wir machen uns schwer von den Qualitäten los.

Empfindung, Reflexbewegungen, sehr häufig und blitzschnell erfolgende, allmählich ganz eingelebte, erzeugen die Schlussoperation, das heisst das Gefühl der Causalität. Von der Causalitätsempfindung hängen Raum und Zeit ab. Das Gedächtniss bewahrt die gemachten Reflexbewegungen.

Das Bewusstsein hebt an mit der Causalitätsempfindung, das heisst: das Gedächtniss ist älter als das Bewusstsein. Zum Beispiel bei der Mimosa haben wir Gedächtniss, aber kein Bewusstsein. Gedächtniss natürlich ohne Bild bei der Pflanze.

Aber Gedächtniss muss dann zum Wesen der Empfindung gehören, also eine Ureigenschaft der Dinge sein. Dann aber auch die Reflexbewegung.

Die Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze heisst doch: Empfindung und Gedächtniss ist im Wesen der Dinge.

Dass sich ein Stoff, bei der Berührung mit einem andern, gerade so entscheidet, ist Gedächtniss und Empfindungssache. Irgendwann hat er es gelernt, das heisst: die Thätigkeiten der Stoffe sind gewordene Gesetze. Dann aber muss die Entscheidung gegeben sein durch Lust und Unlust.

Wenn aber Lust, Unlust, Empfindung, Gedächtniss, Reflexbewegung zum Wesen der Motive gehört, dann reicht die Erkenntniss des Menschen viel tiefer in's Wesen der Dinge. Die ganze Logik in der Natur löst sich dann auf in ein Lust- und Unlustsystem. Jedes greift nach der Lust und flieht die Unlust, das sind die ewigen Naturgesetze.

4.

Ist das Gedächtniss ein unbewusster Schluss? Schliesst die Materie? Sie empfindet und kämpft für ihr individuelles Sein. Der „Wille" zeigt sich erstens in der Veränderung, das heisst: es giebt eine Art freien Willen, welcher die Essenz eines Dinges modificirt, aus Lust und der Flucht vor Unlust. — Die Materie hat eine Anzahl Qualitäten, die proteusartig sind, die sie, je nach dem Angriff, betont, verstärkt, für das Ganze einsetzt. Die Qualitäten scheinen nur bestimmte modificirte Thätigkeiten einer Materie zu sein, je nach den Maass- und Zahlproportionen auftretend.

5.

Ein empfundener Reiz und ein Blick auf eine Bewegung, verbunden, ergeben die Causalität zunächst als Erfahrungssatz: zwei Dinge, nämlich eine bestimmte Empfindung und ein bestimmtes Gesichtsbild erscheinen

immer zusammen: dass das eine die Ursache des andern ist, ist eine Metapher, entlehnt aus Wille und That: ein Analogieschluss. Die einzige Causalität, die uns bewusst ist, ist zwischen Wollen und Thun — diese übertragen wir auf alle Dinge und deuten uns das Verhältniss von zwei immer beisammen befindlichen Veränderungen. Die Absicht oder das Wollen ergiebt die Nomina, das Thun die Verba.

Das erste ist die Handlung, diese verknüpfen wir mit einer Eigenschaft: wir nehmen Eigenschaften an, weil wir Handlungen bestimmter Art sehen. Zuerst entsteht das Wort für die Handlung, von da das Wort für die Qualität. Dies Verhältniss übertragen auf alle Dinge ist Causalität.

Ein Urphänomen ist: den im Auge empfundenen Reiz auf das Auge zu beziehn, das heisst: eine Sinneserregung auf den Sinn zu beziehn. An sich gegeben ist ja nur ein Reiz: diesen als Action des Auges zu empfinden und ihn „sehen" zu nennen ist ein Causalitätsschluss. Einen Reiz als eine Thätigkeit zu empfinden, etwas Passives activ zu empfinden ist die erste Causalitätsempfindung, das heisst: die erste Empfindung bringt bereits diese Causalitätsempfindung hervor. Der innere Zusammenhang von Sinnes-Reiz und -Thätigkeit übertragen auf alle Dinge ist Causalität. An unsern Sinnesfunctionen deuten wir uns die Welt, das heisst: wir setzen überall eine Causalität voraus, weil wir selbst solche Veränderungen fortwährend erleben.

6.

Das eigentliche Material alles Erkennens sind die allerzartesten Lust- und Unlustempfindungen: auf jener Fläche, in die die Nerventhätigkeit in Lust und Schmerz Formen hinzeichnet, ist das eigentliche Geheimniss: das

was Empfindung ist, projicirt zugleich Formen, die dann wieder neue Empfindungen erzeugen.

Es ist das Wesen der Lust- und Unlustempfindung, sich in adäquaten Bewegungen auszudrücken: dadurch dass diese adäquaten Bewegungen wieder andre Nerven zur Empfindung veranlassen, entsteht die Empfindung des Bildes.

Auch bei dem Bilderdenken hat der Darwinismus Recht: das kräftigere Bild verzehrt das geringere.

7.

Man muss beim Denken schon haben, was man sucht, durch Phantasie — dann erst kann die Reflexion es beurtheilen. Dies thut sie, indem sie es an gewöhnlichen und häufig erprobten Ketten misst.

Was ist eigentlich „logisch“ beim Bilderdenken? Es ist jedenfalls etwas Künstlerisches, dieses Erzeugen von Formen, bei denen dann der Erinnerung etwas einfällt: diese Formen hebt sie heraus und verstärkt sie dadurch. Denken ist ein Herausheben.

Es ist viel mehr von Bilderreihen im Gehirn, als zum Denken verbraucht wird: der Intellect wählt schnell ähnliche Bilder: das Gewählte erzeugt wieder eine ganze Fülle von Bildern: schnell aber wählt er wieder eines davon u. s. w. Das bewusste Denken ist nur ein Herauswählen von Vorstellungen. Es ist ein langer Weg bis zur Abstraction.

Es ist zwiefach eine künstlerische Kraft da, die bildererzeugende und die auswählende. Fieberkranke an Wänden und Tapeten verfahren so, nur projiciren die Gesunden die Tapete mit. Die Traumeswelt beweist die Richtigkeit: der Mensch geht hier nicht bis zur Abstraction weiter, oder: er wird nicht von den Bildern, die durch's Auge einströmen, geleitet und modificirt.

Sieht man jene Kraft näher an, so ist auch hier kein künstlerisches ganz freies Erfinden: das wäre etwas Willkürliches, also Unmögliches. Sondern die feinsten Ausstrahlungen von Nerventhätigkeit auf einer Fläche gesehn: sie verhalten sich wie die chladni'schen Klangfiguren zu dem Klang selbst: so diese Bilder zu der darunter sich bewegenden Nerventhätigkeit. Das allerzarteste sich Schwingen und Zittern! Der künstlerische Process ist physiologisch absolut bestimmt und nothwendig. Alles Denken erscheint uns auf der Oberfläche als willkürlich, als in unserm Belieben: wir bemerken die unendliche Thätigkeit nicht.

Einen künstlerischen Vorgang ohne Gehirn zu denken ist eine starke Anthropopathie: aber ebenso steht es mit dem Willen, der Moral u. s. w. Das Begehren ist doch nur eine physiologische Übertät, die sich entladen möchte und einen Druck bis zum Gehirn ausübt.

8.

Die sogenannten unbewussten Schlüsse sind zurückzuführen auf das alles aufbewahrende Gedächtniss, das Erfahrungen paralleler Art darbietet und somit die Folgen einer Handlung schon kennt. Es ist nicht Anticipation der Wirkung, sondern das Gefühl: gleiche Ursachen gleiche Wirkungen, hervorgebracht durch ein Gedächtnissbild.

9.

Die unbewussten Schlüsse erregen mein Bedenken: es wird wohl ein Übergehen von Bild zu Bild sein; das letzterreichte Bild wirkt dann als Reiz und Motiv. Das unbewusste Denken muss sich ohne Begriffe vollziehn: also in Anschauungen.

Dies ist aber das Schlussverfahren des beschaulichen

Philosophen und des Künstlers. Er thut dasselbe, was jeder in physiologischen persönlichen Antrieben thut, übertragen auf eine unpersönliche Welt.

Dieses Bilderdenken ist nicht von vornherein streng logischer Natur, aber doch mehr oder weniger logisch. Der Philosoph bemüht sich dann, an Stelle des Bilderdenkens ein Begriffsdenken zu setzen. Die Instincte scheinen auch ein solches Bilderdenken zu sein, das zuletzt zum Reiz und Motiv wird.

10.

Vielleicht kann der Mensch nichts vergessen. Die Operation des Sehens und Erkennens ist viel zu complicirt, als dass es möglich wäre, sie völlig wieder zu verwischen, das heisst: alle Formen, die einmal vom Gehirn und Nervensystem erzeugt sind, wiederholt es von jetzt ab so oft. Eine gleiche Nerventhätigkeit erzeugt das gleiche Bild wieder.

11.

Der Mensch trägt das Gedächtniss aller vorigen Generationen mit sich herum. Das Gedächtnissbild ist etwas sehr Künstliches und Seltenes.

12.

Die Individuen sind die Brücken, auf denen das Werden beruht. Alle Qualitäten sind ursprünglich nur einmalige Actionen, dann in gleichen Fällen öfter wiederholte, endlich Gewohnheiten. An jeder Action hat das ganze Wesen des Individuums Theil, und einer Gewohnheit entspricht eine specifische Umbildung des Individuums. In einem Individuum ist bis in die kleinste Zelle hinein alles individuell, das heisst: hat Theil an allen Erfahrungen und Vergangenheiten. Daher die Möglichkeit der Zeugung.

Das Nachahmen ist das Mittel aller Cultur, dadurch wird allmählich der Instinct erzeugt. Alles Vergleichen (Urdenken) ist ein Nachahmen. So bilden sich Arten, dass die Ersten nur ähnlichen Exemplare stark nachahmen, das heisst: den grössten und kräftigsten Exemplaren es nachmachen. Die Anerziehung einer zweiten Natur durch Nachahmung. In der Zeugung ist das unbewusste Nachbilden am merkwürdigsten, dabei das Erziehen einer zweiten Natur.

Durch Isolation können einige Begriffsfolgen so vehement werden, dass sie die Kraft andrer Triebe an sich ziehn. So zum Beispiel der Erkenntnisstrieb. Eine so präparirte Natur, bis in die Zelle bestimmt, pflanzt sich nun wieder fort und vererbt sich: sich steigernd, bis endlich die Absorption nach dieser Seite hin die allgemeine Kräftigkeit zerstört.

13.

Der Mensch kommt erst ganz langsam dahinter, wie unendlich complicirt die Welt ist. Zuerst denkt er sie sich ganz einfach, das heisst so oberflächlich, als er selbst ist.

Er geht von sich aus, dem allerspätesten Resultat der Natur, und denkt sich die Kräfte, die Urkräfte so, wie das ist, was in sein Bewusstsein kommt. Er nimmt die Wirkungen der complicirtesten Mechanismen, des Gehirns, an, als seien die Wirkungen seit Uranfang gleicher Art. Weil dieser complicirte Mechanismus etwas Verständiges in kurzer Zeit hervorbringt, nimmt er das Dasein der Welt für sehr jung: es kann dem Schöpfer nicht so viel Zeit gekostet haben, meint er. So glaubt er mit dem Wort „Instinct“ irgend etwas erklärt und überträgt wohl gar die unbewussten Zweckhandlungen auf das Urwerden der Dinge. Zeit, Raum und Causa-

litätsempfindung scheint ihm mit der ersten Empfindung gegeben zu sein.

Der Mensch kennt die Welt in dem Grade, als er sich kennt, das heisst: ihre Tiefe entschleiert sich ihm in dem Grade, als er über sich und seine Complicirtheit erstaunt.

14.

Auch die kantische Erkenntnisstheorie hat der Mensch sofort zu einer Glorification des Menschen benutzt: die Welt hat nur in ihm Realität. Sie wird wie ein Ball in den Köpfen der Menschen hin und hergeworfen. In Wahrheit heisst es doch nur: man denke, dass ein Kunstwerk besteht und ein dummer Mensch, es zu betrachten. Freilich existirt es als Gehirnphänomen für jenen Dummen nur, soweit er selbst noch Künstler ist und die Formen mitbringt. Er könnte kühn behaupten: ausser meinem Gehirn hat es gar keine Realität.

Die Formen des Intellects sind aus der Materie entstanden, sehr allmählich. Es ist an sich wahrscheinlich, dass sie streng der Wahrheit adäquat sind. Woher sollte so ein Apparat, der etwas Neues erfindet, gekommen sein?

15.

Der Satz ist festzustellen: wir leben nur durch Illusionen — unser Bewusstsein streift die Oberfläche. Vieles ist vor unsern Blicken verborgen. Es ist auch nie zu fürchten, dass der Mensch sich ganz erkennt, dass er in jedem Augenblicke alle die Gesetze der Hebelkräfte, der Mechanik, alle die Formeln der Baukunst, der Chemie, die zu seinem Leben nöthig sind, durchschaue. Wohl aber ist möglich, dass das Schema alles erkannt werde. Das ändert für unser Leben fast nichts. Zudem sind es alles nur Formeln für absolut unerkennbare Kräfte.

3. Der Philosoph.

Betrachtungen über den Kampf von Kunst und Erkenntniss.

(Frühjahr 1873.)

1. Naturbeschreibung des Philosophen.

1.

Der Philosoph ist das Seltenste unter dem Grossen, weil das Erkennen nur nebenbei, nicht als Originalbegabung zum Menschen kam. Deshalb aber auch der höchste Typus des Grossen.

2.

Ich will die ungeheure Entwicklung des reinen Philosophen, der die Erkenntniss will, des Menschheits-Philosophen, nachempfinden und schildern. Die meisten stehn so unter der Leitung des Triebes, dass sie gar nicht merken, was geschieht. Ich will es sagen und merken lassen, was geschieht.

Der reine Philosoph ist hier identisch mit allem Wissenschaftsstreben. Denn alle Wissenschaften ruhen nur auf dem allgemeinen Fundamente des Philosophen. Die ungeheure Einheit in allen Erkenntnisstrieben nachzuweisen: der zerbrochne Gelehrte.

3.

Im Philosophen setzen sich Thätigkeiten fort, durch Metapher. Das Streben nach einheitlichem Beherrschen. Jedes Ding strebt in's Unermessliche, der Individualcharakter in der Natur ist selten fest, sondern immer weiter greifend. Ob langsam oder schnell, ist eine höchst menschliche Frage. Wenn man nach der Seite des unendlich Kleinen hinsieht, ist jede Entwicklung immer eine unendlich schnelle.

4.

Kampf im Philosophen.

Sein universaler Trieb zwingt ihn zum schlechten Denken, das ungeheure Pathos der Wahrheit, am Weitblick seines Standpunktes erzeugt, zwingt ihn zur Mittheilung, und diese wieder zur Logik.

Auf der einen Seite erzeugt sich eine optimistische Metaphysik der Logik — allmählich alles vergiftend und belügend. Die Logik, als Alleinherrscherin, führt zur Lüge: denn sie ist nicht die Alleinherrscherin.

Das andre Wahrheitsgefühl stammt aus der Liebe, Beweis der Kraft. Das Aussprechen der beseligenden Wahrheit aus Liebe: bezieht sich auf Erkenntnisse des Einzelnen, die er nicht mittheilen muss, aber deren überquellende Beseligung ihn zwingt.

5.

Der Philosoph ist entweder seiner Cultur entsprungen oder ihr feindlich. Er ist beschaulich wie der bildende Künstler, mitempfindend wie der Religiöse, causal wie der Mann der Wissenschaft: er sucht alle Töne der Welt in sich nachklingen zu lassen und diesen Gesammt-

klang aus sich herauszustellen in Begriffen. Sonderbar dieses Nebeneinander von Conception und Abstraction. Das Aufschnellen zum Makrokosmus und dabei besonnenes Betrachten — wie der Schauspieler oder der dramatische Dichter, der sich verwandelt und dabei die Besonnenheit behält, nach aussen sich zu projiciren. Das dialektische Denken als Sturzbad darüber gegossen. Merkwürdig Plato: Enthusiast der Dialektik, das heisst jener Besonnenheit.

6.

Sonderbares Problem: das sich Verzehren der philosophischen Systeme! Unerhört für die Wissenschaft wie für die Kunst! Ähnlich steht es mit den Religionen: das ist merkwürdig und bezeichnend.

7.

Die Philosophie ist eine Kunst in ihren Zwecken und in ihrer Production. Aber das Mittel, die Darstellung in Begriffen, hat sie mit der Wissenschaft gemein. Es ist eine Form der Dichtkunst. Der Philosoph erkennt, indem er dichtet, und dichtet, indem er erkennt. Er ist nicht unterzubringen: deshalb müssen wir eine Species erfinden und charakterisiren.

Er wächst nicht, ich meine, die Philosophie nimmt nicht den Verlauf wie die andern Wissenschaften: wenn auch irgend welche Gebiete des Philosophen allmählich in die Hände der Wissenschaft übergehen. Heraklit kann nie veralten. Es ist die Dichtung ausser den Grenzen der Erfahrung, Fortsetzung des mythischen Triebes, auch wesentlich in Bildern. Die mathematische Darstellung gehört nicht zum Wesen der Philosophie. Die starre mathematische Formel (wie bei Spinoza), die

auf Goethe einen so beruhigenden Eindruck machte, hat nur noch als ästhetisches Ausdrucksmittel ein Recht. Überwindung des Wissens durch mythenbildende Kräfte. Innerste Verwandtschaft der Philosophen und Religionsstifter!

Die Schöpfung einer Religion würde darin liegen, dass einer für sein in das Vacuum hineingestelltes mythisches Gebäude Glauben erweckt, das heisst: dass er einem ausserordentlichen Bedürfnisse entspricht. Es ist unwahrscheinlich, dass das je wieder geschieht, seit der Kritik der reinen Vernunft. Dagegen kann ich mir eine ganz neue Art des Philosophen-Künstlers imaginiren, der ein Kunstwerk hinein in die Lücke stellt, mit ästhetischem Werthe.

8.

Wie verhält sich der philosophische Genius zur Kunst? Aus dem directen Verhalten ist wenig zu lernen. Wir müssen fragen: was ist an seiner Philosophie Kunst? Kunstwerk? Was bleibt, wenn sein System als Wissenschaft vernichtet ist? Gerade dieses Bleibende aber muss es sein, was den Wissenstrieb bändigt, also das Künstlerische daran. Warum ist eine solche Bändigung nöthig? Denn wissenschaftlich betrachtet ist es eine Illusion, eine Unwahrheit, die den Trieb nach Erkenntniss täuscht und nur vorläufig befriedigt. Der Werth der Philosophie in dieser Bändigung liegt nicht in der Erkenntnisssphäre, sondern in der Lebenssphäre: der Wille zum Dasein benutzt die Philosophie zum Zwecke einer höheren Daseinsform.

Es ist nicht möglich, dass Kunst und Philosophie sich gegen den Willen richten könnten: aber ebenfalls die Moral ist in seinem Dienste. Allherrschaft des Willens. Eine der zartesten Daseinsformen das relative Nirwana.

9.

Es giebt keine aparte Philosophie, getrennt von der Wissenschaft: dort wie hier wird gleich gedacht. Dass ein unbeweisbares Philosophiren noch einen Werth hat, mehr als meistens ein wissenschaftlicher Satz, hat seinen Grund in dem ästhetischen Werthe einer solchen Weltconstruction (*alias* Philosophie) das heisst in ihrer Schönheit und Erhabenheit. Es ist als Kunstwerk noch vorhanden, wenn es sich als wissenschaftlicher Bau nicht erweisen kann. Ist das aber bei wissenschaftlichen Dingen nicht ebenso? — Mit andern Worten: es entscheidet nicht der reine Erkenntnisstrieb, sondern der ästhetische: die wenig erwiesene Philosophie des Heraklit hat einen grösseren Kunstwerth als alle Sätze des Aristoteles. Der Erkenntnisstrieb wird also gebändigt durch die Phantasie in der Cultur eines Volkes. Dabei ist der Philosoph vom höchsten Wahrheitspathos erfüllt: der Werth seiner Erkenntniss verbürgt ihm ihre Wahrheit. Alle Fruchtbarkeit und alle treibende Kraft liegt in diesen vorausgeworfnen Blicken.

10.

Das philosophische Denken ist specifisch gleichartig mit dem wissenschaftlichen, aber bezieht sich auf grosse Dinge und Angelegenheiten. Der Begriff der Grösse ist aber ein wandelbarer, theils ästhetisch, theils moralisch.

Für die Wissenschaft giebt es kein Gross und Klein — aber für die Philosophie! An jenem Satze misst sich der Mensch der Wissenschaft.

Wenn aber die Metaphysik beseitigt ist, dann wird allmählich der Menschheit manches andere wieder gross

erscheinen. Ich meine, die Philosophen werden andre Gebiete bevorzugen: und hoffentlich die, von wo sie auf die neue Cultur heilsam einwirken.

11.

Es handelt sich nicht um eine Vernichtung der Wissenschaft, sondern um eine Beherrschung. Sie hängt nämlich in allen ihren Zielen und Methoden durch und durch ab von philosophischen Ansichten, vergisst dies aber leicht. Die beherrschende Philosophie hat aber auch das Problem zu bedenken, bis zu welchem Grade die Wissenschaft wachsen darf: sie hat den Werth zu bestimmen!

12.

Der Philosoph der tragischen Erkenntniss. Er bändigt den entfesselten Wissenstrieb, nicht durch eine neue Metaphysik. Er stellt keinen neuen Glauben auf. Er empfindet den weggezogenen Boden der Metaphysik tragisch und kann sich doch an dem bunten Wirbelspiele der Wissenschaften nie befriedigen. Er baut an einem neuen Leben: der Kunst giebt er ihre Rechte wieder zurück.

Der Philosoph der desperaten Erkenntniss wird in blinder Wissenschaft aufgehen: Wissen um jeden Preis.

Für den tragischen Philosophen vollendet es das Bild des Daseins, dass das Metaphysische nur anthropomorphisch erscheint. Er ist nicht Skeptiker. Hier ist ein Begriff zu schaffen: denn Skepsis ist nicht das Ziel. Der Erkenntnisstrieb, an seine Grenzen gelangt, wendet sich gegen sich selbst, um nun zur Kritik des Wissens zu schreiten. Die Erkenntniss im Dienste des besten Lebens.

Man muss selbst die Illusion wollen — darin liegt das Tragische.

13.

Der Philosoph der Zukunft? Er muss das Obertribunal einer künstlerischen Cultur werden, gleichsam die Sicherheitsbehörde gegen alle Ausschreitungen.

2. Barbarisirende Wirkungen der Wissenschaft.

1.

Wir sehen an dem gegenwärtigen Deutschland, dass die Blüthe der Wissenschaften in einer barbarisirten Cultur möglich ist; ebenfalls hat die Utilität nichts mit den Wissenschaften zu thun. (Obwohl es so scheint, in der Bevorzugung der chemischen und naturwissenschaftlichen Anstalten, und reine Chemiker gar als „Capacitäten" berühmt werden können.)

Die Wissenschaft hat einen eignen Lebensathem für sich. Eine sinkende Cultur (wie die alexandrinische) und eine Uncultur (wie die unsrige) machen sie nicht unmöglich. Das Erkennen ist wohl gar ein Ersatz der Cultur.

2.

Alles Allgemein-Wichtige einer Wissenschaft ist zufällig geworden oder fehlt ganz.

Das Sprachstudium, ohne die Stillehre und die Rhetorik.

Die indischen Studien, ohne die Philosophie.

Das classische Alterthum, ohne Zusammenhang mit den praktischen Bestrebungen, von ihm zu lernen.

Die Naturwissenschaft, ohne jene Heilung und Ruhe, die Goethe in ihr fand.

Die Geschichte, ohne den Enthusiasmus.

Kurz, alle Wissenschaften ohne die praktische Wendung: also anders getrieben, als sie die wahren Culturmenschen getrieben haben. Die Wissenschaft als Broderwerb!

3.

Alle Naturwissenschaft ist nur ein Versuch, den Menschen, das Anthropologische, zu verstehen: noch richtiger, auf dem ungeheuersten Umwege immer zum Menschen zurückzukommen. Das Aufschwellen zum Makrokosmus, um am Ende zu sagen „du bist am Ende, was du bist".

4.

Wenn ich von der furchtbaren Möglichkeit rede, dass die Erkenntniss zum Untergange treibt, so bin ich am wenigsten gewillt, der jetzt lebenden Generation ein Compliment zu machen: von solchen Tendenzen hat sie nichts an sich. Aber wenn man den Gang der Wissenschaft seit dem fünfzehnten Jahrhundert sieht, so offenbart sich allerdings eine solche Macht und Möglichkeit.

5.

Unsre Naturwissenschaft geht auf den Untergang, im Ziele der Erkenntniss hin, unsre historische Bildung auf den Tod jeder Cultur. Sie kämpft gegen die Religionen — nebenbei vernichtet sie die Culturen. Es ist eine unnatürliche Reaction gegen furchtbaren religiösen Druck — jetzt in's Extrem flüchtend. Ohne jedes Maass.

3. Gegen die ikonische Historie.

Das Historische ist besonders als Gegenkraft gegen den theologischen Mythus, aber auch gegen die Philosophie, so breit entwickelt: das absolute Erkennen feiert hier und in den mathematischen Naturwissenschaften seine Saturnalien, das Geringste, was hier wirklich ausgemacht werden kann, gilt höher als alle metaphysischen Ideen. Der Grad der Sicherheit bestimmt hier den Werth, nicht der Grad der Unentbehrlichkeit für Menschen. Es ist der alte Kampf von Glauben und Wissen.

Der historische Erkenntnisstrieb — sein Ziel den Menschen im Werden zu begreifen, auch hier das Wunder zu beseitigen. Dieser Trieb entzieht dem Culturtriebe die grösste Kraft: das Erkennen ist rein luxuriirend, dadurch wird die gegenwärtige Cultur um nichts höher.

Jetzt kann die Philosophie nur noch das Relative aller Erkenntniss betonen und das Anthropomorphische, sowie die überall herrschende Kraft der Illusion. Sie kann damit den entfesselten Erkenntnisstrieb nicht mehr hemmen, der immer mehr nach dem Grade der Sicherheit urtheilt und immer kleinere Objecte sucht. Während jeder Mensch zufrieden ist, wenn ein Tag vorbei ist, wühlt, gräbt und combinirt später der Historiker nach diesem Tag, um ihn der Vergessenheit zu entreissen: das Kleine soll auch ewig sein, weil es erkennbar ist.

Für uns gilt nur der ästhetische Maassstab: das Grosse hat ein Recht auf Historie, aber auf keine ikonische, sondern eine productive, erregende Geschichts-

malerei. Wir lassen die Gräber ruhn: aber bemächtigen uns des ewig Lebendigen.

Lieblingsthema der Zeit: die grossen Wirkungen des Kleinsten. Das historische Wühlen hat zum Beispiel als Ganzes etwas Grossartiges: es ist wie die dürftige Vegetation, die allmählich die Alpen zerreibt. Wir sehen einen grossen Trieb, der kleine Werkzeuge, aber grossartig viele hat.

Die Verehrung der grossartigen Wirkungen des Kleinen ist nur ein Staunen vor dem Resultat und dem Missverhältniss der kleinsten Ursache. Nur indem wir sehr viele Wirkungen zusammenaddiren und als Einheit anschauen, haben wir den Eindruck der Grösse, das heisst: wir erzeugen, durch diese Einheit, die Grösse.

Die Menschheit wächst aber nur durch die Verehrung des Seltnen, Grossen. Selbst das als selten, gross Gewähnte, zum Beispiel das Wunder, übt diese Wirkung. Das Erschrecken ist der Menschheit bestes Theil.

4. Das Ende der Metaphysik.

Die Unendlichkeit ist die uranfängliche Thatsache: es wäre nur zu erklären, woher das Endliche stammt. Aber der Gesichtspunkt des Endlichen ist rein sinnlich, das heisst eine Täuschung.

Wie kann man von einer Bestimmung der Erde zu reden wagen!

In der unendlichen Zeit und dem unendlichen Raume giebt es keine Ziele: was da ist, ist ewig da, in irgend welchen Formen. Was für eine metaphysische Welt es geben soll, ist gar nicht abzusehn.

Ohne jede derartige Anlehnung muss die Menschheit stehn können — ungeheure Aufgabe der Künstler!

Die entsetzliche Consequenz des Darwinismus, den ich übrigens für wahr halte. Alle unsre Verehrung bezieht sich auf Qualitäten, die wir für ewig halten: moralisch, künstlerisch, religiös u. s. w.

Mit dem Instincte kommt man keinen Schritt weiter, um die Zweckmässigkeit zu erklären. Denn eben diese Instincte sind bereits das Erzeugniss endlos lang fortgesetzter Processe.

Der Wille objectivirt sich nicht adäquat, wie Schopenhauer sagt: so scheint es, wenn man von den vollendetsten Formen ausgeht.

Auch dieser Wille ist ein höchst complicirtes Letzte in der Natur. Nerven vorausgesetzt.

Und selbst die Schwerkraft ist doch kein einfaches Phänomen, sondern wieder Wirkung von einer Sonnen-

systembewegung, von Äther u. s. w. Und der mechanische Stoss ist auch etwas Complicirtes.

Zu erweisen ist weder die metaphysische, noch die ethische, noch die ästhetische Bedeutung des Daseins.

Den „Geist", das Gehirnerzeugniss als übernatürlich zu betrachten! Gar zu vergöttern, welche Tollheit!

Unter Millionen verderbender Welten einmal eine mögliche! Auch sie verdirbt! Sie war die erste nicht.

Von einem unbewussten Ziele der Menschheit zu reden halte ich für falsch. Sie ist kein Ganzes wie ein Ameisenhaufen. Vielleicht kann man von den unbewussten Zielen einer Stadt, eines Volkes reden: aber was heisst es, von den unbewussten Zielen aller Ameisenhaufen der Erde zu reden!

Ihr sollt nicht in eine Metaphysik flüchten, sondern sollt euch der werdenden Cultur thätig opfern! Deshalb bin ich streng gegen den Traumidealismus.

Gar zu leicht verwechseln wir Kant's Ding an sich und das wahre Wesen der Dinge der Buddhisten, das heisst: die Wirklichkeit zeigt ganz Schein, oder eine der Wahrheit ganz adäquate Erscheinung. Schein als Nichtsein und Erscheinung des Seienden werden mit einander verwechselt. In das Vacuum setzen sich alle möglichen Superstitionen.

5. Zur Theorie der Moral.

1.

Eine verneinende Moral höchst grossartig, weil wundervoll unmöglich. Was heisst es, wenn der Mensch im offnen Bewusstsein Nein! sagt, während alle seine Sinne und Nerven Ja! sagen und jede Faser, jede Zelle opponirt.

2.

Wie stark die ethische Kraft der Stoiker war, zeigt sich darin, dass sie ihr Princip zu Gunsten der Willensfreiheit durchbrachen.

3.

In der Politik anticipirt oft der Staatsmann das Thun seines Gegners und thut die That vorher: „wenn ich sie nicht thue, thut er sie". Eine Art Nothwehr als politischer Grundsatz. Standpunkt des Kriegs.

4.

Auch das Moralische hat keine andern Quellen als den Intellect, aber die verbindende Bilderkette wirkt hier anders als bei dem Künstler und Denker: sie reizt zur That. Ganz gewiss ist das Empfinden des Ähnlichen, das Identificiren nothwendige Voraussetzung. Sodann Erinnerung an eignen Schmerz. Gut sein heisst also: sehr leicht identificiren und sehr schnell. Es ist also eine Verwandlung, ähnlich wie bei dem Schauspieler.

Alle Rechtschaffenheit und alles Recht dagegen kommt aus einem Gleichgewicht der Egoismen:

gegenseitige Anerkennung sich nicht zu schädigen. Also aus Klugheit. In der Form von festen Grundsätzen sieht es dann wieder anders aus: als Charakterfestigkeit. Liebe und Recht Gegensätze: Culminationspunkt Aufopfern für die Welt.

Das Vorausnehmen von möglichen Unlustempfindungen bestimmt die Handlung des rechtlichen Menschen: er kennt empirisch die Folgen der Verletzung des Nächsten: aber auch der Verletzung seiner selbst. Dagegen ist die christliche Ethik der Gegensatz: sie beruht auf dem Identificiren seiner selbst mit dem Nächsten; andern wohlthun ist hier ein Sichselbstwohlthun, mit andern leiden ist hier gleich dem eignen Leid. Liebe ist mit einer Begierde zur Einheit verbunden.

5.

Schopenhauer leugnet die Wirksamkeit der moralischen Philosophie auf die Moralitäten: wie der Künstler nicht nach Begriffen schaffe. Merkwürdig! Es ist wahr, jeder Mensch ist schon ein intelligibles Wesen (durch zahllose Generationen bedingt). Aber das stärkere Erregen bestimmter Reizempfindungen durch Begriffe wirkt doch stärkend für diese moralischen Kräfte. Es bildet sich nichts Neues, aber die schaffende Energie concentrirt sich nach einer Seite hin. Zum Beispiel der kategorische Imperativ hat die uneigennützige Tugendempfindung sehr bestärkt. Wir sehen auch hier, dass der einzelne hervorragende moralische Mensch einen Zauber der Nachahmung ausübt. Diesen Zauber soll der Philosoph verbreiten. Was für die höchsten Exemplare Gesetz ist, muss allmählich überhaupt als Gesetz gelten: wenn auch nur als Schranke der anderen.

6.

Das Gutsein und das Mitleiden ist glücklicherweise unabhängig vom Verderben und Gedeihen einer Religion: dagegen ist das Guthandeln sehr bestimmt durch religiöse Imperative. Die weitaus grösste Masse der guten pflichtmässigen Handlungen hat keinen ethischen Werth, sondern ist erzwungen. Die praktische Moralität wird bei allem Zusammenbrechen einer Religion sehr leiden. Die strafende und belohnende Metaphysik scheint unentbehrlich.

Wenn man die Sitte, die mächtige Sitte schaffen kann! Damit hat man auch die Sittlichkeit. Die Sitte wird aber durch Vorangehen einzelner mächtiger Persönlichkeiten gebildet. Auf erwachende Güte in der Masse der Besitzenden rechne ich nicht, wohl aber könnte man sie zu einer Sitte bringen, zu einer Pflicht gegen das Herkommen.

Wenn die Menschheit, was sie bis jetzt auf den Bau von Kirchen, auf Erziehung und Schulen verwendet, wenn sie den Intellect, den sie auf Theologie, jetzt auf Erziehung richtet!

6. Kant und Schopenhauer.

1.

Es ist zu beweisen, dass alle Weltconstructionen Anthropomorphismen sind: ja alle Wissenschaften, wenn Kant Recht hat. Freilich giebt es hier einen Cirkelschluss: haben die Wissenschaften Recht, so stehn wir nicht auf Kant's Grundlage, hat Kant Recht, so haben die Wissenschaften Unrecht.

Gegen Kant ist dann noch immer einzuwenden, dass, alle seine Sätze zugegeben, doch noch die volle Möglichkeit bestehen bleibt, dass die Welt so ist, wie sie uns erscheint. Persönlich ist übrigens diese ganze Position unbrauchbar: in dieser Skepsis kann niemand leben.

Wir müssen über diese Skepsis hinaus, wir müssen sie vergessen! Wie viel müssen wir nicht vergessen in dieser Welt!

Nicht im Erkennen, im Schaffen liegt unser Heil! Im höchsten Scheine, in der edelsten Wallung liegt unsre Grösse. Geht uns das Weltall nichts an, so wollen wir das Recht haben, es zu verachten.

2.

Kant sagt (in der zweiten Vorrede zur „Kritik der reinen Vernunft") „ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik, das ist das Vorurtheil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstrebenden

Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist". Sehr wichtig! Eine Culturnoth hat ihn getrieben!

Sonderbarer Gegensatz „Wissen und Glauben"! Was hätten die Griechen davon gedacht! Kant kannte keinen andern Gegensatz! Aber wir!

Eine Culturnoth treibt Kant: er will ein Gebiet vor dem Wissen retten: dorthin legt die Wurzeln alles Höchsten und Tiefsten, Kunst und Ethik — Schopenhauer. Er zersetzt die Elemente jenes Glaubens und zeigt, wie wenig gerade der christliche Glaube dem tiefsten Bedürfniss genügt: er wirft die Frage nach dem Werthe des Daseins auf. Anderseits sammelt er alle Elemente, die zur Beherrschung der Wissenschaft noch taugen: alles Wissenswürdige für alle Zeit — die ethische Volks- und Menschen-Weisheit.

3.

Zu Schopenhauer. — Lächerlich, ihn sich an eine jetzige Universität zu denken! Seine eudämonologische Lehre ist, wie die des Horaz, für erfahrene Männer; seine andre, die pessimistische, ist gar nichts für die jetzigen Menschen: diese werden höchstens ihre Unzufriedenheiten hineinstecken und, diese wieder herausziehend, glauben Schopenhauer widerlegt zu haben. Die ganze „Cultur" nimmt sich so unsäglich kindisch aus, ebenso der Jubel nach dem Kriege. — Schopenhauer ist einfach und ehrlich: er sucht keine Phrasen und keine Feigenblätter, sondern sagt einer in Unehrlichkeit verkümmerten Welt, „seht, das ist wieder einmal der Mensch!" Welche Kraft haben alle seine Conceptionen: der Wille (der uns mit Augustin, Pascal, den Indern verbündet), die Verneinung, die Lehre vom Genius der Gattung. Er

hat in der Darstellung keine Unruhe, sondern die helle Tiefe des Sees, der unbewegt ist oder leicht seine Wellen schlägt, während die Sonne über ihm liegt. Er ist grob wie Luther. Er ist bis jetzt das strengste Muster des Schriftstellers, das die Deutschen haben: keiner hat es so ernst genommen mit der Sprache und der Pflicht, die sie auferlegt. Wieviel Würde und Grösse er hat, kann man *e contrario* sehen, wenn man seinen Nachahmer Hartmann sieht (der sein eigentlicher Gegner ist). Seine Grösse ist ausserordentlich, wieder dem Dasein in's Herz gesehen zu haben, ohne gelehrtenhafte Abziehungen, ohne ermüdendes Verweilen und Abgesponnenwerden in der philosophischen Scholastik. Das Studium der Viertelsphilosophen nach ihm ist nur deshalb anziehend, um zu sehen, wie sie sofort auf die Stelle gerathen, wo das gelehrtenhafte Für und Wider, wo Grübeln, Widersprechen, aber nichts weiter, vor allem nicht zu leben erlaubt ist. Er zertrümmert die Verweltlichung, aber ebenso die barbarisirende Kraft der Wissenschaften, er erweckt das ungeheuerste Bedürfniss, wie Sokrates der Erwecker eines solchen Bedürfnisses war. Dieser aber rief die Wissenschaft: jener die Religion und die Kunst. Was die Religion war, war vergessen worden; ebenso welche Bedeutung die Kunst für das Leben hat. Erst durch den Pessimismus sind beide wieder begriffen worden.

Wie tief aber die neue Religion sein muss, ergiebt sich

1. daraus, dass das Unsterblichkeitsmotiv, mit der Todesfurcht, wegfällt;
2. dass die Scheidung von Seele und Körper wegfällt;
3. aus der Einsicht, dass durch Correcturen palliativischer Art über das Elend des Daseins nicht hinwegzukommen ist: weil dieses radicaler ist;

4. das Verhältniss zu einem Gott ist vorbei;
5. das Mitleid (nicht die Liebe zum Ich, sondern die Einheit alles Lebenden und Leidenden).

Schopenhauer steht zu allem in Widerspruch, was jetzt als „Cultur“ gilt: Plato zu allem, was damals Cultur war. Schopenhauer ist vorausgeschleudert: wir ahnen jetzt bereits seine Mission. Er ist Vernichter culturfeindlicher Kräfte, er öffnet wieder die tiefen Gründe des Daseins. Durch ihn wird die Heiterkeit der Kunst wieder möglich.

7. Apologie der Kunst.

1.

Es giebt keine Form in der Natur, denn es giebt kein Inneres und kein Äusseres.

Alle Kunst beruht auf dem Spiegel des Auges.

2.

Die menschliche Sinnenerkenntniss ist sicherlich auf Schönheit aus, sie verklärt die Welt. Was haschen wir nach einem andern? Was wollen wir über unsre Sinne hinaus? Die rastlose Erkenntniss geht in's Öde und Hässliche. — Zufrieden sein mit der künstlerisch angeschauten Welt!

3.

Es ist eine Kraft in uns, die die grossen Züge des Spiegelbildes intensiver wahrnehmen lässt, und wieder eine Kraft, die den gleichen Rhythmus auch über die wirkliche Ungenauigkeit hinweg betont. Dies muss eine Kunstkraft sein, denn sie schafft. Ihr Hauptmittel ist weglassen, übersehen und überhören. Also antiwissenschaftlich: denn sie hat nicht für alles Wahrgenommene ein gleiches Interesse.

Das Wort enthält nun ein Bild, daraus der Begriff. Das Denken rechnet also mit künstlerischen Kräften. Alles Rubriciren ist ein Versuch, zum Bilde zu gelangen. Zu jedem wahren Sein verhalten wir uns oberflächlich,

wir reden die Sprache des Symbols, des Bildes: sodann thun wir etwas hinzu mit künstlerischer Kraft, indem wir die Hauptzüge verstärken, die Nebenzüge vergessen.

4.

Das Kunstwerk verhält sich ähnlich zur Natur, wie sich der mathematische Kreis zum natürlichen Kreis verhält.

5.

Der Künstler schaut nicht „Ideen“: er empfindet an Zahlenverhältnissen Lust.

Alle Lust auf Proportion, Unlust auf Disproportion.

Die Begriffe aufgebaut nach Zahlen.

Die Anschauungen, die gute Zahlenverhältnisse darstellen, sind schön.

Der Mann der Wissenschaft rechnet die Zahlen der Naturgesetze, der Künstler schaut sie: dort Gesetzmässigkeit, hier Schönheit.

Das vom Künstler Geschaute ist ganz oberflächlich, keine Idee! Die leichteste Hülle um schöne Zahlen.

6.

Der Schönheitssinn zusammenhängend mit der Zeugung.

7.

Die Musik als Supplement der Sprache: viele Reize und ganze Reizzustände, die die Sprache nicht darstellen kann, giebt die Musik wieder.

8.

Wie ist nur die Kunst als Lüge möglich!

Mein Auge, geschlossen, sieht in sich zahllose wechselnde

Bilder — diese producirt die Phantasie, und ich weiss, dass sie der Realität nicht entsprechen. Also ich glaube ihnen nur als Bildern, nicht als Realitäten.

Kunst enthält die Freude, durch Oberflächen Glauben zu erwecken: aber man wird ja nicht getäuscht! Dann hörte ja die Kunst auf. Die Kunst legt es doch auf eine Täuschung ab — aber wir werden nicht getäuscht? Woher die Lust an der versuchten Täuschung, an dem Schein, der immer als Schein erkannt wird? Kunst behandelt also den Schein als Schein, will also gerade nicht täuschen, ist wahr. Das reine begierdenlose Betrachten ist nur an dem Scheine möglich, der als Schein erkannt wird, der gar nicht zum Glauben verführen will und insofern unsern Willen gar nicht anregt.

Nur der, der die ganze Welt als Schein betrachten könnte, wäre im Stande, sie begierden- und trieblos anzusehen: Künstler und Philosoph. Hier hört der Trieb auf. So lange man Wahrheit an der Welt sucht, steht man unter der Herrschaft des Triebes: der aber will Lust und nicht Wahrheit, er will den Glauben an die Wahrheit, also die Lustwirkungen dieses Glaubens.

Die Welt als Schein — Heiliger, Künstler, Philosoph.

9.

Ganz wahrhaftig zu sein — herrliche heroische Lust des Menschen, in einer lügenhaften Natur! Aber nur sehr relativ möglich! Das ist tragisch. Das ist das tragische Problem Kant's! Jetzt bekommt die Kunst eine ganz neue Würde. Die Wissenschaften dagegen sind einen Grad degradirt. Wahrhaftigkeit der Kunst: sie ist allein jetzt ehrlich. So kommen wir, auf ungeheurem Umweg, wieder auf das natürliche

Verhalten (bei den Griechen) zurück. Es hat sich unmöglich erwiesen, eine Cultur auf das Wissen zu bauen.

10.

Das Historische und die Naturwissenschaften waren nöthig gegen das Mittelalter: das Wissen gegen den Glauben. Wir richten jetzt gegen das Wissen die Kunst: Rückkehr zum Leben! Bändigung des Erkenntnisstriebes! Stärkung der moralischen und ästhetischen Instincte! Dies erscheint uns als Rettung des deutschen Geistes, damit er wieder Retter sei.

Das Wesen dieses Geistes ist uns in der Musik aufgegangen. Wir verstehen jetzt, wie die Griechen ihre Cultur von der Musik abhängig machten.

Wunderbare Einheit Wagner's und Schopenhauer's! Sie entstammen dem gleichen Triebe. Die tiefsten Eigenschaften des germanischen Geistes rüsten sich hier zum Kampfe: wie bei den Griechen.

11.

Die Bändigung der Wissenschaft geschieht jetzt nur noch durch die Kunst. Es handelt sich um Werthurtheile über das Wissen und Vielwissen. Ungeheure Aufgabe und Würde der Kunst in dieser Aufgabe! Sie muss alles neu schaffen und ganz allein das Leben neu gebären! Was sie kann, zeigen uns die Griechen: hätten wir diese nicht, so wäre unser Glaube chimärisch.

Ob eine Religion hier hinein, in das Vacuum hinein, sich bauen kann, hängt von ihrer Kraft ab. Wir sind der Cultur zugekehrt: das „Deutsche“ als erlösende Kraft! Jedenfalls müsste die Religion, welche es könnte, eine

ungeheure Liebeskraft haben: an der zerbricht auch das Wissen, wie es an der Sprache der Kunst zerbricht. Aber vielleicht vermag die Kunst sogar sich eine Religion zu schaffen, den Mythus zu gebären? So bei den Griechen.

12.

Das Wahrste in dieser Welt: die Liebe, Religion und die Kunst. Erstere sieht durch alle Vorstellungen und Maskeraden hindurch auf den Kern, das leidende Individuum und leidet mit, und letztere tröstet, als praktische Liebe, über das Leiden, indem sie von einer andern Weltordnung erzählt und diese verachten lehrt. Es sind die drei unlogischen Mächte, die sich als solche bekennen.

13.

Furchtbare Einsamkeit des letzten Philosophen! Ihn umstarrt die Natur, Geier schweben über ihm. Und so ruft er in die Natur: gieb Vergessen! Vergessen! — Nein, er erträgt das Leiden als Titan — bis die Versöhnung ihm geboten wird in der höchsten tragischen Kunst.

Ödipus.

Reden des letzten Philosophen mit sich selbst.

Ein Fragment aus der Geschichte der Nachwelt.

(Frühjahr 1873.)

Den letzten Philosophen nenne ich mich, denn ich bin der letzte Mensch. Niemand redet mit mir als ich selbst, und meine Stimme kommt wie die eines Sterbenden zu mir. Mit dir, geliebte Stimme, mit dir, dem letzten Erinnerungshauch alles Menschenglücks, lass mich nur eine Stunde noch verkehren, durch dich täusche ich mir die Einsamkeit hinweg und lüge mich in die Vielheit und die Liebe hinein, denn mein Herz sträubt sich zu glauben, dass die Liebe todt sei, es erträgt den Schauder der einsamsten Einsamkeit nicht und zwingt mich zu reden, als ob ich Zwei wäre.

Höre ich dich, meine Stimme? Du flüsterst, indem du fluchst? Und doch sollte dein Fluch die Eingeweide dieser Welt zerbersten machen! Aber sie lebt noch und schaut mich nur noch glänzender und kälter mit ihren mitleidslosen Sternen an, sie lebt, so dumm und blind wie je vorher und nur einer stirbt, der Mensch.

Und doch! Ich höre dich noch, geliebte Stimme! Es stirbt noch einer ausser mir, dem letzten Menschen, in diesem Weltall: der letzte Seufzer, dein Seufzer stirbt mit mir, Wehe! Wehe! geseufzt um mich, der Wehemenschen letzten, Ödipus.

Der Philosoph als Arzt der Cultur.

(Disposition der nicht zur Ausführung gelangten Schrift.)

(Frühjahr 1873.)

1. Einleitung.

Was vermag ein Philosoph in Betreff der Cultur seines Volkes?

Er scheint

a) gleichgültiger Einsiedler,

b) Lehrer der hundert geistreichsten und abstractesten Köpfe,

c) oder feindseliger Zerstörer der Volkscultur.

Was b) betrifft, so ist die Wirkung nur mittelbar, aber sie ist da, wie bei c).

Was a) betrifft, so kommt es wohl vor, durch die Unzweckmässigkeit der Natur, dass er Einsiedler bleibt. Sein Werk bleibt doch für spätere Zeiten. Doch fragt es sich, ob er für seine Zeit nothwendig war.

Hat er ein nothwendiges Verhältniss zum Volke, giebt es eine Teleologie des Philosophen?

Bei der Beantwortung muss man wissen, was man „seine Zeit“ nennt: das kann eine kleine oder eine sehr grosse Zeit sein.

Hauptsatz: er kann keine Cultur schaffen, aber sie verbreiten, Hemmungen beseitigen, oder sie mässigen und dadurch erhalten, oder sie zerstören. } immer nur verneinend.

Nie hat ein Philosoph in seinen Positivis das Volk hinter sich dreingezogen. Denn er lebt im Cultus des Intellects.

Zu allen Positivis einer Cultur, einer Religion steht er auflösend, zerstörend (selbst wenn er zu begründen sucht).

Er ist am nützlichsten, wenn es viel zu zerstören giebt, in Zeiten des Chaotischen oder der Entartung.

Jede blühende Cultur hat das Bestreben, den Philosophen unnöthig zu machen (oder ihn völlig zu isoliren). Die Isolation oder Verkümmerung kann doppelt zu erklären sein:

a) aus der Unzweckmässigkeit der Natur (dann, wenn er nöthig ist);

b) aus der zweckmässigen Vorsicht der Natur (dann, wenn er unnöthig ist).

Die Philosophen, wenn sie anormal sind, dann haben sie wohl nichts mit dem Volke zu thun? So steht es nicht: das Volk braucht die Abnormitäten, wenn diese gleich nicht seinetwegen da sind.

Beweis giebt das Kunstwerk: nur der Schöpfer selbst versteht es ganz, — trotzdem ist es mit der einen Seite dem Publicum zugekehrt.

Diese Seite des Philosophen wollen wir erkennen, wo er dem Volke sich zukehrt, — und seine Wundernatur (also das eigentliche Ziel, die Frage Warum?) unerörtert lassen. Diese Seite ist jetzt, aus unserer Zeit heraus, schwer zu erkennen: weil wir keine solche Volkseinheit der Cultur besitzen. Deshalb die Griechen.

2. Die zerstörenden und beschneidenden Wirkungen der Philosophie.

Die wesentliche Unvollkommenheit der Dinge:
die Consequenzen 1. einer Religion: und zwar optimistischer oder pessimistischer.
„ „ 2. der Cultur.
„ „ 3. der Wissenschaften.

Die Existenz von Präservativen, die eine Zeit lang kämpfen. Dahin gehört die Philosophie, an sich ganz und gar nicht vorhanden, gefärbt und gefüllt nach der Zeit.

Wirkungen der Philosophie:

1. Bändigung des Mythischen: Stärkung des Wahrheitssinnes gegenüber der freien Dichtung *(vis veritatis)* oder Stärkung des reinen Erkennens; gegen die Bilderverwirrung mythischer Religionen in der Natur. Diesseits der Religionen: entgöttern, entzaubern.
2. Bändigung des Wissenstriebes: Stärkung des Mythisch-mystischen und Künstlerischen. Gesetzgebung der Grösse. Jenseits der Wissenschaften: entmaterialisiren.
3. Zertrümmerung des starr Dogmatischen:
   a) in Religion: gegen die ethische Verwirrung durch Religionen;
   b) in Sitte;
   c) in Wissenschaft: skeptischer Zug.

(Jede Kraft (Religion, Mythus, Wissenstrieb) hat, in einem Übermaasse, barbarisirende, unsittliche und verdummende Wirkungen, als starre Herrschaft.)

4. Zertrümmerung der blinden Verweltlichung: Ersatz der Religion. Mystischer Zug.

Diesem ihrem Zweck gemäss ist das Wesen der Philosophie:

1. sie überzeugt von dem Anthropomorphischen, ist skeptisch.
2. Sie hat Auswahl und Grösse.
3. Die Einheitsvorstellung überfliegend.
4. Sie ist gesundes Ausdeuten und Einfachnehmen der Natur, ist Beweis. Cultus des Intellectes.
5. Sie zerstört den Glauben an die Unverbrüchlichkeit solcher Gesetze.

3. Was soll jetzt die Philosophie?

Symptomenlehre der Zeit.

1. Unmöglichkeit der Metaphysik.
2. Möglichkeit des Dings an sich. Jenseits der Wissenschaften.
3. Die Wissenschaft als Rettung vor dem Wunder.
4. Die Philosophie gegen den Dogmatismus der Wissenschaften.
5. Aber nur im Dienste einer Cultur.

Jetzt da es keine Cultur giebt, hat der Philosoph vorzubereiten (zerstören) was? Der Philosoph ist deshalb das Obertribunal der Schule, weil Vorbereitung des Genius.

Aus der Symptomenlehre der Zeit ergiebt sich als Aufgabe der Schule:

1. Zertrümmerung der Verweltlichung (Mangel einer Popularphilosophie);

2. Bändigung der barbarisirenden Wirkungen des Wissenstriebes. (Dabei Enthaltung von der spintisirenden Philosophie selbst.)
   a) Gegen die „ikonische“ Geschichte.
   b) Gegen die „arbeitenden“ Gelehrten.
   c) Gegen die allgemeine Bildung.

Die Cultur kann immer nur von der centralisirenden Bedeutung einer Kunst oder eines Kunstwerks ausgehn. Unwillkürlich wird die Philosophie dessen Weltbetrachtung vorarbeiten.

4. Die Angriffe auf die Philosophie.

Werth der Philosophie:

1. Reinigen von verworrenen und abergläubischen Vorstellungen.
2. Gegen den Dogmatismus der Wissenschaften. Soweit Wissenschaft, ist sie reinigend und erhellend, soweit anti-wissenschaftlich, ist sie religiös verdunkelnd.
3. Beseitigung der Seelenlehre und der rationalen Philosophie.
4. Beweis des absolut Anthropomorphischen.
5. Gegen die starre Geltung der ethischen Begriffe.
6. Gegen den Hass des Leibes.

Schaden der Philosophie:

Auflösung 1. der Instincte,
2. der Culturen,
3. der Sittlichkeiten.

Die Philosophie hat nichts Gemeinsames: sie ist bald Wissenschaft, bald Kunst.

5. Specieller Betrieb der Philosophie für jetzt.

Die Philosophen verkümmert.

1. Mangel der populären Ethik.
2. Mangel des Gefühls von der Wichtigkeit des Erkennens und der Auswahl.
3. Oberflächlichkeit in der Betrachtung der Kirche, des Staates und der Gesellschaft.
4. Die Wuth auf Geschichte.
5. Das Reden von Kunst und Mangel einer Cultur.

Folge der Unzweckmässigkeit der Natur, die zahllose Keime ruinirt: aber ihr gelingen doch ein paar Grosse: Kant, Schopenhauer.

6. Kant und Schopenhauer.

Der Schritt zu freierer Cultur vom einen zum andern.

Das Simplificiren Schopenhauer's.

Seine populäre und künstlerisch mögliche Metaphysik. Die zu erwartenden Resultate sind umgekehrte.

Teleologie Schopenhauer's in Hinsicht auf eine kommende Cultur.

Seine doppelte positive Philosophie (es fehlt der lebendige Centralkeim) — ein Conflict nur für den Nichtmehr-Hoffenden. Wie die kommende Cultur diesen Conflict überwinden wird.

Die Philosophie in Bedrängniss.

(Herbst 1873).

A. Disposition.

1. Anforderungen an den Philosophen in der Noth der Zeit.
   a) Hast.
   b) Kein Bauen für's Ewige (die neuen Häuser).
   c) Die mattgewordene Religion.
   d) Medicinische Moral. Naturalismus.
   e) Geschwächte Logik (durch Historie, Naturwissenschaft).
   f) Mangel an Erziehern.
   g) Unnütze und gefährliche Complicirtheit von Bedürfnissen, Pflichten.
   h) Vulcanischer Grund.

2. Angriffe auf die Philosophie grösser als je.
   a) Misstrauen der strengeren Methoden gegen jedes deductive System.
   b) Die Geschichte nimmt den Systemen das Gültige.
   c) Die Kirche hat die populäre Einwirkung an sich gerissen.
   d) Der Staat verlangt Leben im Augenblick.

3. Bild der heutigen Philosophie: die Philosophen schwächer als je.
   a) Matt: Excess des Denkens wirkungslos. (Wirkung der kantischen Philosophie auf Kleist).
   b) Sie finden den Punkt, wo das Gelehrte beginnt.
   c) Pfaffenstreit zwischen Optimismus und Pessimismus.
   d) Sympathie für die Urzeiten.
   e) Mangel der ethischen grossen Vorbilder.
   f) Conflict zwischen Leben und Denken überall geduldet.
   g) Mangelhafte Logik.
   h) Die unsinnige Erziehung der Studenten.
   i) Das Leben der Philosophen und ihre Genesis.

4. Ob Philosophie Fundament einer Cultur sein kann.

B. Einzelne Gedanken und Entwürfe.

1. Erster Theil:

Anforderungen an den Philosophen in der Noth der Zeit.

1.

Perikles spricht von den Festen Athens, den schönen und kostbaren Einrichtungen des Hauses, deren täglicher Anblick das düstere Wesen verscheucht. Wir Deutsche leiden sehr an diesem düstern Wesen. Schiller hoffte durch das Einströmen von Schönheit und Grösse, durch die ästhetische Erhebung eine Nachwirkung in Betreff der moralischen Erhebung. Wagner hofft umgekehrt, dass die moralischen Kräfte der Deutschen sich endlich

auch einmal dem Bereich der Kunst zuwenden, um hier Ernst und Würde zu verlangen. Er nimmt die Kunst so streng und ernst wie möglich: so hofft er erst ihre erheiternde Wirkung zu erleben. Bei uns steht es recht verkehrt und unnatürlich; wir machen den Menschen, die uns durch Kunst erheitern wollen, die grössten Schwierigkeiten, so dass wir von ihnen moralische Genialität und Charaktergrösse fordern. Weil den begabtesten Künstlern ihre Bildung so schwer gemacht wird, und sie alle Kraft auf den Kampf verschwenden müssen, sind wir Nichtkünstler umgekehrt wieder sehr lax in den moralischen Ansprüchen an uns geworden: die Bequemlichkeit herrscht in den Grundsätzen und Anschauungen des Lebens. So das Leben lässig nehmend, verlieren wir das rechte Bedürfniss der Kunst. Wenn das Leben, wie das athenische, Pflicht, Aufforderung, Unternehmung, Mühsal fortwährend im Schoosse trägt, so weiss man auch die Kunst, das Fest und überhaupt die Bildung zu ehren und zu begehren: damit sie erheitert. Und deshalb ist die moralische Schwäche der Deutschen vornehmlich die Ursache davon, dass sie keine Cultur haben. Zwar: sie arbeiten ausserordentlich, alles ist in Hast, der vererbte Fleiss zeigt sich fast als Naturkraft. Worin offenbart sich ihre moralische Schwäche!

2.

Überall Symptome eines Absterbens der Bildung, einer völligen Ausrottung. Hast, abfluthende Gewässer des Religiösen, die nationalen Kämpfe, die zersplitternde und auflösende Wissenschaft, die verächtliche Geld- und Genusswirthschaft der gebildeten Stände, ihr Mangel an Liebe und Grossartigkeit. Dass die gelehrten Stände durchaus in dieser Bewegung darin sind, ist mir immer

klarer. Sie werden täglich gedanken- und liebeloser. Alles dient der kommenden Barbarei, die Kunst sowohl wie die Wissenschaft — wohin sollen wir blicken? Die grosse Sündfluth der Barbarei ist vor der Thür. Da wir eigentlich nichts zur Vertheidigung haben und alle mit darin stehen — was ist zu machen?

Versuch die wirklich vorhandenen Kräfte noch zu warnen, sich mit ihnen zu verbinden und die Schichten, aus denen die Gefahr der Barbarei droht, noch bei Zeiten zu bändigen. Nur ist jeder Bund mit den „Gebildeten" abzuweisen. Das ist der grösste Feind, weil er den Ärzten hinderlich ist und die Krankheit weglügen will.

Weisheit ist unabhängig vom Wissen der Wissenschaft.

Jetzt ist allein zu hoffen auf die Classen der niedern ungelehrten Menschen. Die gelehrten und gebildeten Stände sind preiszugeben. Damit auch die Griechen, die nur jene Stände verstehen und ihnen angehören. Die Menschen, die noch wissen, was Noth ist, werden auch fühlen, was ihnen Weisheit sein kann. Die grösste Gefahr ist, wenn die ungelehrten Classen mit der jetzigen Bildung angesteckt werden.

Wenn jetzt ein Luther entstünde, so würde er gegen die ekelhafte Gesinnung der besitzenden Classen sich erheben, gegen ihre Dummheit und Gedankenlosigkeit, dass sie gar nichts von der Gefahr wittern.

Wo suchen wir das Volk!

Wenn einmal die Arbeiterstände dahinter kommen, dass sie uns durch Bildung und Tugend jetzt leicht übertreffen können, dann ist es mit uns vorbei. Aber wenn das nicht eintritt, ist es erst recht mit uns vorbei.

3.

In Betreff der Religion bemerke ich eine Ermüdung, man ist an den bedeutenden Symbolen endlich müde und erschöpft. Alle Möglichkeiten des christlichen Lebens, die ernstesten und lässigsten, die harm- und gedankenlosesten und die reflectirtesten sind durchprobirt, es ist Zeit zur Erfindung von etwas Neuem, oder man muss immer wieder in den alten Kreislauf gerathen: freilich ist es schwer, aus dem Wirbel herauszukommen, nachdem er uns ein paar Jahrtausende herumgedreht hat. Selbst der Spott, der Cynismus, die Feindschaft gegen das Christenthum ist abgespielt; man sieht eine Eisfläche bei erwärmtem Wetter, überall ist das Eis zerrissen, schmutzig, ohne Glanz, mit Wasserpfützen, gefährlich. Da scheint mir nur eine rücksichtsvolle, ganz und gar ziemliche Enthaltung am Platze: ich ehre durch sie die Religion, ob es schon eine absterbende ist. Mildern und beruhigen ist unser Geschäft, wie bei schweren hoffnungslosen Kranken; nur gegen die schlechtesten, gedankenlosen Pfuscher-Ärzte (die meistens Gelehrte sind) muss protestirt werden. — Das Christenthum ist sehr bald für die kritische Historie, das heisst für die Section reif.

4.

Wer die antike Moral kennt, wird sich wundern, wie viel damals moralisch genommen wurde, was jetzt medicinisch behandelt wird, wie viele Störungen der Seele, des Kopfes damals dem Philosophen, jetzt dem Arzt zur Heilung übergeben werden, wie besonders die Nerven und ihre Beruhigung jetzt durch Alkalien oder Narkotika bedacht werden. Die Alten waren viel mässiger und absichtlich mässiger im täglichen Leben: sie wussten sich

zu enthalten und sich viel zu versagen, um die Herrschaft über sich nicht zu verlieren. Ihre Worte über Moral gehen überall von dem lebendigen Beispiele solcher aus, die, wie diese Worte lauten, gelebt haben. Ich weiss nicht, von welchen fernen und seltenen Dingen die modernen Ethiker reden: sie sehen den Menschen wie ein wunderlich spiritistisches Wesen, sie scheinen es für unanständig zu halten, den Menschen so nackt-antik zu behandeln und von seinen vielen nöthigen, obzwar niedrigen Bedürfnissen zu reden. Die Schamhaftigkeit geht so weit, dass man glauben möchte, der moderne Mensch habe nur noch einen Scheinleib. Ich glaube, dass die Vegetarianer, mit ihrer Vorschrift, weniger und einfacher zu essen, mehr genützt haben als alle unsere Moralsysteme zusammengenommen: auf etwas Übertreibung kommt nichts dabei an. Es ist kein Zweifel, dass die einstmaligen Erzieher den Menschen auch wieder eine strengere Diät vorschreiben werden. Man glaubt durch Luft, Sonne, Wohnung, Reisen u. s. w. die modernen Menschen gesund zu machen, eingeschlossen die medicinischen Reize und Gifte. Aber alles, was dem Menschen schwer wird, scheint nicht mehr angeordnet zu werden: auf angenehme und bequeme Art gesund und krank zu sein, scheint die Maxime. Doch ist es gerade die fortgesetzte kleine Maasslosigkeit, das heisst der Mangel an Selbstzucht, der zuletzt als allgemeine Hast und Impotenz sich zeigt.

5.

Neigung der Zeit für die starken Einseitigkeiten, weil sie doch wenigstens noch Lebenskraft verrathen: Kraft aber muss da sein, bevor etwas gebildet werden kann. Ist Schwäche da, so ist die Bemühung auf's

Conserviren um jeden Preis gerichtet: da wird jedenfalls kein Gebilde, an dem man Freude haben könnte. Zu vergleichen dem Schwindsüchtigen, der nach Leben schnappt und bei jedem Augenblick an Gesundheit, das heisst Erhaltung denken muss. Hat eine Zeit viel dergleichen Naturen, so ehrt sie endlich die Kraft, selbst wenn sie roh und feindselig ist: Napoleon als gelbe gesunde Figur bei Marwitz.

6.

Die andern Wissenschaften (Natur, Geschichte) vermögen nur zu erklären, nicht zu befehlen. Und wenn sie befehlen, vermögen sie nur auf den Nutzen zu verweisen. Jede Religion, jede Philosophie hat aber gerade irgendwo eine erhabene Naturwidrigkeit, eine auffallende Unnützlichkeit. Damit wäre es dann zu Ende? Wie mit der Poesie, die eine Art Unsinn ist.

Das Glück des Menschen beruht darauf, dass es irgendwo für ihn eine undiscutirbare Wahrheit giebt, gröbere (zum Beispiel das Wohl seiner Familie als höchsten Beweggrund), feinere, der Glaube an die Kirche u. s. w. Hier hört er gar nicht hin, wenn dagegen gesprochen wird.

In der ungeheuren Bewegtheit sollte der Philosoph Hemmschuh sein: kann er es noch sein?

2. Zweiter Theil:

Angriffe auf die Philosophie.

1.

Die strengste Richtung der Philosophie ist im Begriff, sich in ein relativistisches System zu verwandeln, ungefähr gleich dem „der Mensch ist das Maass aller Dinge“. Damit ist es vorbei: denn es giebt nichts Unerträglicheres als solche Grenzwächter, die nie was anderes wissen als: „hier nicht weiter!“ „dort darf man nicht hingehen!“ „jener hat sich verlaufen“, „wir wissen nichts mit absoluter Zuverlässigkeit“ u. s. w. Es ist ein ganz und gar unfruchtbarer Boden. — So wäre es denn vorbei? — Der Kaiser Augustus gebot, als ganz kleiner Knabe, den Fröschen auf einem Landhause Schweigen, die ihm durch ihr Quaken lästig fielen: sie sollen von da an geschwiegen haben, wie Sueton sagt.

2.

Man muss beachten, dass eine Menge Philosophie bereits vererbt ist, ja dass die Menschen fast gesättigt sind. Was führt nicht jede Unterhaltung, jedes Gesellschafts-Buch, jede Wissenschaft mit sich an angewandter Philosophie! In wie zahllosen Thaten zeigt sich auch, dass der Mensch, der jetzige, unendlich viel Philosophie eingeerbt hat. Schon die homerischen Menschen zeigen diese angeerbte Philosophie. Ich meine, die Menschheit wird nicht aufhören zu philosophiren, wenn man auch die Lehrstühle unbesetzt liesse. Was hat nicht die Theo-

logie alles in sich aufgeschluckt! Ich meine, die ganze Ethik. Eine solche Weltbetrachtung, wie die christliche, muss allmählich alle andern Ethiken hinzunehmen, bekämpfen, an sich ziehen, muss sich mit ihnen auseinander setzen — ja muss sie vernichten, wenn sie stärker und anhaltender ist.

3.

Wenn sich jetzt Philosophen eine Polis träumen wollten, so würde es gewiss keine Platonopolis, sondern eine Apragopolis (Stadt der Müssiggänger) sein.

3. Dritter Theil:

Bild der heutigen Philosophie.

a: Die Wirkungslosigkeit der heutigen Philosophie.

1.

Manche Dinge werden erst dauerhaft, wenn sie schwach geworden sind: bis dahin bedroht sie die Gefahr eines plötzlichen und gewaltsamen Unterganges. Die Gesundheit im Greisenalter wird immer gesünder. Das Christenthum zum Beispiel wird jetzt so fleissig vertheidigt und wird lange Zeit fortvertheidigt werden, weil es die bequemste Religion geworden ist. Jetzt hat es fast Aussicht auf Unvergänglichkeit, nachdem es die langwierigste Sache der Welt, die menschliche Faulheit und Bequemlichkeit, auf seine Seite gebracht hat. So hat auch die Philosophie ihre grösste Schätzung und ihre zahlreichsten Vertreter gerade jetzt: denn sie quält die Leute nicht mehr, ja viele werden von ihr unterhalten und dürfen ihren Mund aufthun, ohne alle Gefahr, und losschwätzen. Die heftigen und starken Dinge sind in Gefahr, plötzlich zu verderben, geknickt und vom Blitz getroffen zu werden. Den Vollblütigen fasst der Schlagfluss: unsere heutige Philosophie stirbt gewiss nicht am Schlagflusse. Besonders seitdem die Philosophie eine historische Disciplin ist, hat sie sich die Unschädlichkeit und damit die Unvergänglichkeit gewährleistet.

2.

Ach dieser Mangel an Liebe in diesen Philosophen, die immer nur an die Ausgewählten denken und nicht

so viel Glauben zu ihrer Weisheit haben. Es muss die Weisheit wie die Sonne für jedermann scheinen: und ein blasser Strahl selbst in die niedrigste Seele hinabtauchen können.

3.

Einen Besitz den Menschen verheissen! Philosophie und Religion ist Sehnsucht nach einem Eigenthum.

4.

Es ist mit den Wissenschaften wie mit den Bäumen, man kann sich nur an den derben Stämmen und den unteren Ästen festhalten, nicht mehr an den äussersten Zweigen und Spitzen; sonst fällt man herab und zerbricht meistens auch noch die Äste. So steht es mit der Philosophie: wehe einer Jugend, welche sich an ihre Spitzen anklammern will!

5.

Ich hasse das Überspringen dieser Welt, dadurch dass man sie in Bausch und Bogen verdammt: aus ihr stammt die Kunst, die Religion. — Ach diese Flucht begreife ich so, hinaus und hinüber in die Reihe des Einen!

b: Das Gelehrtenhafte der heutigen Philosophie.

1.

Jede Philosophie muss das können, was ich fordere, einen Menschen concentriren — aber jetzt kann es keine.

2.

Die Philosophie rein zur Wissenschaft zu machen (wie Trendelenburg) heisst die Flinte in's Korn werfen.

3.

Das Wort Philosophie, auf deutsche Gelehrte und Schriftsteller angewendet, macht mir neuerdings Beschwerde: es scheint mir unpassend. Ich wollte, man vermiede es und spräche fürderhin, deutsch und kräftig, nur noch von Denkwirthschaft.

Ich bin so unbescheiden, zu dem „Volk der Denker" von der deutschen Denkwirthschaft zu reden. Wo lebt dieses Volk? wird der Ausländer fragen. Dort wo die fünf Denker leben, auf welche, als auf den Inbegriff deutscher Philosophie der Gegenwart, kürzlich an einer ausserordentlich öffentlichen Stelle aufmerksam gemacht wurde: Ulrici, Frohschammer, Huber, Carrière, Fichte. Was zwar den letztern anbetrifft, so ist es leicht, über ihn etwas Gutes zu sagen, denn selbst der böse Kraftmensch Büchner hat es gethan: „alle Menschen haben nach Herrn Fichte dem Jüngern von Geburt an einen sie begleitenden Geist, nur Herr Fichte hat keinen". Aber in Betreff der übrigen vier Männer würde auch jener fanatische Freund des Stoffs mir zugeben, dass in ihnen etwas phosphorescirt, was in dem jüngern Fichte nicht phosphorescirt. Also: einer hat keinen Geist und die vier übrigen phosphoresciren; in Bausch und Bogen: alle fünf philosophiren oder, um gut deutsch zu reden, sie treiben Denkwirthschaft. Auf sie aber wird das Ausland hingewiesen, um zu erkennen, dass wir Deutsche noch das Volk der Denker sind. Aus guten Gründen hat man Eduard von Hartmann nicht mit genannt, denn dieser besitzt wirklich, was der jüngere Fichte gerne hätte: ja er hat vermöge dieses Etwas das Volk jener fünf Denker auf eine recht unmanierliche Manier an der Nase herumgeführt: wonach es scheint, dass er nicht mehr an

das Volk der Denker glaubt und wahrscheinlich, was schlimmer ist, nicht einmal mehr an die fünf Denkwirthe. Nur aber, wer an sie glaubt, wird jetzt selig gesprochen: deshalb fehlt Hartmann unter den berühmten Namen des deutschen Reichs. Denn er hat Geist, und nur den Armen im Geiste gehört jetzt das „Reich".

Ist Herr Ulrici weise? Weilt er auch nur im Gefolge der Weisheit als einer ihrer Liebhaber? Nein: betrübter Weise nein, und ich kann doch nichts dafür, dass er kein Weiser ist. Es wäre ja erhebend zu wissen, dass wir Deutschen einen Weisen von Halle, einen Weisen von München u. s. w. besässen: und besonders ungern lassen wir uns Carrière, den Erfinder des Realidealismus und des hölzernen Eisens entschlüpfen: wäre er nur ein wenig mehr weise, wie gern wollten wir ihn als voll gelten lassen. Denn es ist eine Schande, dass die Nation nicht einmal einen Weisen, sondern nur fünf Denkwirthe hat, und dass Eduard von Hartmann es merken lassen kann, was er weiss: dass es augenblicklich in Deutschland an Philosophen fehlt.

4.

Die fliegenden Spinnfäden des Altmännersommers: — Strauss als Bekenner.

d: Sympathie für die Urzeiten.

Die Sympathie für die Urzustände ist recht die Liebhaberei der Zeit. So ein Unsinn, dass eine Descendenzlehre gar religionsmässig gelehrt werden kann! Die Freude liegt darin, dass nichts Festes da ist, nichts Ewiges und Unverbrüchliches.

e: Mangel der ethischen grossen Vorbilder.

Unbekanntschaft mit Plutarch. Montaigne über ihn. Der wirksamste Autor (bei Smiles). Ob ein neuer Plutarch auch nur möglich wäre? Wir leben ja alle in einer stillosen naturalistischen Sittlichkeit; wir halten die antiken Gestalten leicht für declamatorisch.

Das Christenthum hat höhere Formen gezeigt: aber die grössere Menge ist zurückgefallen. Es ist jetzt so schwer, zur Simplicität der Alten wieder zurückzukehren.

Die Jesuiten schwächten und milderten die Ansprüche des Christenthums, um doch seine Macht noch zu behaupten. Der Protestantismus begann mit der Erklärung von Adiaphora in grösster Masse.

Gracian zeigt eine Weisheit und Klugheit in der Lebenserfahrung, damit sich jetzt nichts vergleichen lässt. Wir sind wohl die Mikroskopiker des Wirklichen, unsere Romane verstehen zu sehen (Balzac, Dickens), nur zu fordern und zu erklären versteht niemand.

Auch Montesquieu ist den Alten gegenüber ein Naturalist der Ethik, aber ein grenzenlos reicher und denkender. Wir sind gedankenlose Naturalisten, und zwar mit allem Wissen.

Welches Nachdenken, welche Vertrautheit mit der Seele zu Zeiten Diderot's und Friedrichs des Grossen! Selbst die Minna von Barnhelm, durch und durch auf französischer Gesellschaftssprache aufgebaut, ist jetzt zu fein.

Ich möchte, dass jemand zeigte, wie wir in unserer Verherrlichung des ethischen Naturalismus vollständig zu Jesuiten geworden sind. Wir lieben das Natürliche, als Ästhetiker, nicht als Ethiker: aber es giebt keine Ethiker. Man denke nur an Schleiermacher.

Welche Wirkung der Philosophie verspürt man bei den Zöglingen der Philosophen, ich meine bei den Gebildeten? Es fehlt uns der beste Stoff der Unterhaltung, die feinere Ethik. Rameau's Neffe. Es fehlen die ethischen Berühmtheiten; entschieden fehlt der Sinn dafür, sie anzuerkennen. Dagegen spukt die Theorie der Kraft. Ein Beispiel: einer sagt, „Hegel ist ein schlechter Stilist": der andere: „aber er ist so reich an originellen und volksthümlichen Wendungen". Das trifft aber das Material allein, der Stilist zeigt sich nicht darin, dass er schönen Marmor hat, sondern wie er ihn behaut. Ebenso im Ethischen.

Die Neigung zur Mystik ist doch bei unsern Philosophen zugleich eine Flucht aus der handgreiflichen Ethik. Dort giebt es keine Forderungen mehr, noch auch Genies der Güte, des transcendentalen Mitleids. Wird die Imputabilität in das Wesen verlegt, so sind die antiken Moralsysteme sinnlos.

f: Conflict zwischen Leben und Denken.

1.

Das Wichtigste an der Weisheit ist, dass sie den Menschen abhält, vom Augenblick beherrscht zu werden. Sie ist deshalb nicht zeitungsgemäss: ihre Absicht ist, den Menschen für alle Schicksalsschläge gleich fest hinzustellen, für alle Zeiten zu wappnen. Sie ist wenig national.

2.

Ich denke an die erste Nacht des Diogenes: alle antike Philosophie war auf Simplicität des Lebens gerichtet und lehrte eine gewisse Bedürfnisslosigkeit, das

wichtigste Heilmittel gegen alle socialen Umsturzgedanken. In diesem Betracht haben die wenig philosophischen Vegetarianer mehr für die Menschen geleistet als alle neueren Philosophien; und so lange die Philosophen nicht den Muth gewinnen, eine ganz veränderte Lebensweise zu suchen und durch ihr Beispiel aufzuzeigen, ist es nichts mit ihnen.

i: Das Leben der Philosophen und ihre Genesis.

1.

Welche Wirkung hat die Philosophie jetzt auf die Philosophen geübt? — Sie leben so wie alle andren Gelehrten, selbst Politiker. Schopenhauer ist schon eine Ausnahme. Sie zeichnen sich durch keine Sitten aus. Sie lehren um's Geld. Man betrachte das Leben ihrer höchsten Exemplare, Kant und Schopenhauer — ist das das Leben von Weisen? Es bleibt Wissenschaft: sie stehen zu ihrem Werke als Artisten, daher bei Schopenhauer die Begierde nach Erfolg. Es ist bequem, Philosoph zu sein: denn niemand macht an sie Ansprüche. Sie beschäftigen sich mit lauter „Spitzen": Sokrates würde verlangen, dass man die Philosophie wieder zu den Menschen herab hole; es giebt keine oder eine ganze schlechte Popularphilosophie. Sie zeigen alle Untugenden der Zeit, die Hast voran, und schreiben darauf los. Sie schämen sich nicht zu lehren, sehr jung bereits.

Nach Ruhe der Seele haben die Philosophen immer gestrebt: jetzt nach unbedingter Unruhe: so dass der Mensch in seinem Amte, seinem Geschäfte ganz aufgeht. Die Tyrannei der Presse wird sich kein Philosoph gefallen lassen: bei Goethe durften nur Wochennummern und Hefte erscheinen.

2.

Es giebt eine Kunst, sich die Dinge nur durch Worte und Namen, die man ihnen beilegt, fernzuhalten: ein Fremdwort macht uns oft das fremd, was wir sonst recht gut aus der Nähe kennen. Sage ich Weisheit und Liebe zur Weisheit, so empfinde ich gewiss etwas Heimischeres, Wirksameres, als wenn ich Philosophie sage: aber wie gesagt, es ist mitunter eben die Kunst, sich die Dinge nicht zu nah kommen zu lassen. Liegt doch in den heimischen Worten oft so viel Beschämendes! Denn wer würde sich nicht schämen, sich als Weisen oder auch nur als werdenden Weisen zu bezeichnen! Aber als einen Philosophen? Das will jedermann so leicht über die Zunge: etwa so leicht, als jeder den Titel Doctor trägt, ohne jemals an die so anmaassliche Confession, die in ihm liegt, Lehrer zu sein, zu denken. Nehmen wir also an, dass das Fremdwort Philosoph von der Scham und Bescheidenheit eingegeben ist: oder wäre es wahr, dass vielleicht gar keine Liebe zur Weisheit da ist, und die fremdländische Bezeichnung, etwa wie bei dem Worte „Doctor“ nur den Mangel an Inhalt, die Leere des Begriffs verhüllen soll? Es ist mitunter ausserordentlich schwer, das Vorhandensein einer Sache nachzuweisen: so verquickt, übersetzt, versteckt, so diluirt und abgeschwächt ist sie, während die Namen beharrlich sind und Verführer obendrein. Ist das, was wir jetzt Philosophie nennen, wirklich Liebe zur Weisheit? Und giebt es jetzt überhaupt wahre Freunde der Weisheit? Setzen wir ungescheut Liebe zur Weisheit an Stelle des Wortes Philosophie, es wird schon herauskommen, ob sie sich decken.

3.

Der Philosoph ist einmal für sich, sodann für andre Philosoph. Es ist nicht möglich, es ganz allein für sich zu sein. Denn als Mensch hat er Beziehung zu andern Menschen: und ist er Philosoph, so muss er es auch in diesen Beziehungen sein. Ich meine: selbst wenn er sich streng von ihnen absondert, als Einsiedler, so giebt er damit eine Lehre, ein Beispiel und ist Philosoph auch für die andern. Er mag sich benehmen, wie er will: sein Philosoph-sein hat eine Seite, die den Menschen zugekehrt ist.

Das Product des Philosophen ist sein Leben (zuerst, vor seinen Werken). Das ist sein Kunstwerk. Jedes Kunstwerk ist einmal dem Künstler, sodann den andern Menschen zugekehrt.

Welches sind die Wirkungen des Philosophen auf die Nichtphilosophen und andre Philosophen? Der Staat, die Gesellschaft, die Religion u. s. w., alle können fragen: was hat uns die Philosophie geleistet? Was kann sie uns jetzt leisten? So auch die Cultur. Resultat für unsere Zeit: es kommt bei diesem Verhältniss nichts heraus. Warum wohl? Sie sind nicht Philosophen für sich selbst.

„Arzt hilf dir selber!“ müssen wir ihnen zurufen.

Frage nach den Culturwirkungen der Philosophie überhaupt.

4. Ob die Philosophie Fundament einer Cultur sein kann.

1.

Es ist ernsthaft zu erwägen, ob für eine werdende Cultur überhaupt noch Fundamente da sind. Ob die Philosophie als ein solches Fundament zu gebrauchen ist? — Aber das war sie nie. Mein Vertrauen zur Religion ist grenzenlos gering: die abfluthenden Gewässer kann man sehen, nach einer ungeheuren Überschwemmung.

Die Philosophie ist zu sehr verfeinert und angespitzt, man kann sich nicht mehr daran halten. Thatsächlich hat die Philosophie sich in den Strom der jetzigen Bildung hineinziehn lassen: sie beherrscht ihn gar nicht. Bestenfalls Wissenschaft geworden (Trendelenburg). Bild Schopenhauer's: Gegensatz seiner eudämonologischen Praxis (der Weltklugheit überreifer Zeiten wie der Spanier) und seiner nur geschauten tiefern Philosophie. Von zwei Seiten aus verurtheilt er die Gegenwart. Ich sehe einstweilen keine andre Möglichkeit, als für die Praxis die Weltklugheit Schopenhauer's, für die tiefern Bedürfnisse die Weisheit. Wer nicht in diesem Widerspruche leben will, der muss für eine verbesserte Physis (Cultur) kämpfen.

Umschreibung der Cultur — als einer Temperatur und Stimmung vieler ursprünglich feindseliger Kräfte, die jetzt eine Melodie abspielen lassen.

2.

Das Glück des Einzelnen im Staate wird untergeordnet dem Gesammtwohl: was heisst das? Nicht dass

die Minoritäten benutzt werden zum Wohle der Majoritäten, sondern dass die Einzelnen dem Wohle der höchsten Einzelnen untergeordnet werden. Die höchsten Einzelnen sind die schöpferischen Menschen, sei es die besten moralischen oder sonst im grossen Sinne nützlichen, also die reinsten Typen und Verbesserer der Menschheit. Nicht die Existenz eines Staates um jeden Preis, sondern dass die höchsten Exemplare in ihm leben können und schaffen können, ist das Ziel des Gemeinwesens. Das liegt auch der Entstehung der Staaten zu Grunde, nur dass man oft eine falsche Meinung hatte, was die höchsten Exemplare seien: oft die Eroberer, Dynastien u. s. w. Ist die Existenz eines Staates nicht mehr zu erhalten, so dass die grossen Individuen in ihm nicht mehr leben können, so entsteht der schreckliche Noth- und Raubstaat, wo die stärksten Individuen sich an Stelle der besten setzen. Aufgabe des Staates ist nicht, dass möglichst viele darin gut und sittlich leben: auf die Zahl kommt es nicht an, sondern dass überhaupt in ihm gut und schön gelebt werden könne, dass er die Basis einer Cultur abgebe. Kurz: die edlere Menschlichkeit ist das Ziel des Staates, sein Zweck liegt ausser ihm, er ist Mittel.

Jetzt fehlt das, was alle partiellen Kräfte bindet: und so sehen wir alles feindselig gegen einander, und alle edlen Kräfte in gegenseitig aufreibendem Vernichtungskrieg. Dies soll an der Philosophie gezeigt werden: sie zerstört, weil sie durch nichts in Schranken gehalten wird. Der Philosoph ist zu einem gemeinschädlichen Wesen geworden. Er vernichtet Glück, Tugend, Cultur, endlich sich selbst. — Sonst muss er im Bündniss der bindenden Kräfte sein, als Arzt der Cultur.

3.

Es giebt zwei Maximen in Betreff der Erziehung. Erstens: man solle die Stärke eines Individuums bald erkennen und dann daraufhin alles richten, diese Stärke auf Kosten aller übrigen geringeren Kräfte auszubilden: so dass die Erziehung dann eben Leitung jener Kraft wird. Zweitens: man solle alle vorhandenen Kräfte heranziehn und in ein harmonisches Verhältniss setzen, also die geringern, gerade der Überleitung bedürftigen, kräftigen, die überstarken schwächen. Woran soll man nun einen Maassstab haben? Das Glück des Einzelnen! Der Nutzen, den er dem Gemeinwesen erweist? Die partiellen sind nützlicher, die harmonischen sind glücklicher. Sofort entsteht diese Frage von neuem: eine grosse Gemeinschaft, ein Staat, ein Volk: soll es eine praktische Kraft besonders ausbilden oder viele Kräfte? Im ersten Falle wird der Staat die partielle Ausbildung der Individuen nur ertragen, wenn die partiellen Eigenschaften in seinem Ziele liegen, das heisst: er wird nur einen Theil der Individuen nach ihrer Stärke erziehen, bei den andern wird er nicht mehr nach Stärke und Schwäche sehen, sondern dass die bestimmte Eigenschaft, sei sie ursprünglich noch so schwach, jedenfalls entwickelt werde. Will er eine Harmonie, so kann er dies immer noch auf zwei Weisen: entweder durch harmonische Ausbildung aller Individuen, oder eine Harmonie der partiell ausgebildeten Individuen. Im letzten Falle wird er aus lauter widerstreitenden machtvollen Kräften eine Temperatur erzeugen, dass heisst: er muss die Stärken in ihrer partiellen Ausschliesslichkeit abhalten von der Feindseligkeit gegen einander, von der gegenwärtigen Zerstörung,

er muss alle binden durch ein gemeinsames Ziel (Kirche, Staatsglück u. s. w.).

Der letzteren Art ist Athen, der ersteren Sparta. Die erstere Art ist viel schwieriger und künstlicher, sie ist der Entartung am meisten ausgesetzt, sie bedarf eines überwachenden Arztes. In unserer Zeit ist alles wüst und unklar. Der moderne Staat wird immer spartanischer. Es wäre möglich, dass die grössten und edelsten Kräfte durch Verkümmern und Überleiten versiegen und absterben. Denn ich bemerke, dass gerade die Wissenschaften und die Philosophie selbst dies vorbereiten. Sie sind keine Bollwerke mehr, weil sie kein eignes Ziel mehr haben dürfen; das heisst: weil kein Gemeinwesen ihr Wesen mit in sein Ziel aufnimmt. So wäre denn geboten die Gründung eines Culturstaates im Gegensatz zu den lügnerischen, die sich jetzt so nennen, als einer Art von Refugium der Cultur.

Unzeitgemässe Betrachtungen.

(1873—1876.)

Entwurf der Unzeitgemässen Betrachtungen.

(Herbst 1873.)

1. Vorspiel: der Bildungsphilister, David Strauss.
2. Geschichte: die historische Krankheit.
3. Der Philosoph: Philosophie und Cultur, die Philosophie in Bedrängniss.
4. Litteratur: Viel-Lesen und Viel-Schreiben, Presse.
5. Die Kunst: Dichter u. s. w.
6. Litterarische Musiker (wie die Anhänger des Genius die Wirkungen desselben todtmachen).
7. Der Gelehrte.
8. Die höhere Schule: Gymnasium und Universität.
9. Die classische Philologie: wir Philologen.
10. Über Griechen und Römer.
11. Der absolute Lehrer.
12. Deutsch und Afterdeutsch.
13. Staat, Krieg, Nation: Soldatencultur.
14. Über Religion.
15. Die Bildungs-Theologie.
16. Verkehr: der Geschlechter, der Länder, der Stände.
17. Volk und Naturwissenschaft.
18. Volk und Gesellschaft: die sociale Krisis.
19. Die Stadt.
20. Epilog: der Weg zur Freiheit.

Zur Einleitung
der Gesammtherausgabe der „Unzeitgemässen".

Die Entstehung zu schildern: meine Desperation wegen Bayreuth, ich sehe nichts mehr, was ich nicht voll Schuld weiss, ich entdecke bei tieferem Nachdenken, auf das fundamentalste Problem aller Cultur gestossen zu sein. Mitunter fehlt mir alle Lust fortzuleben. Aber dann wieder sage ich mir: wenn einmal gelebt sein soll, dann jetzt.

Straussen hielt ich eigentlich für mich zu gering: bekämpfen mochte ich ihn nicht. Ein paar Worte Wagner's in Strassburg.

Disposition der ersten Unzeitgemässen Betrachtung:

Friedrich David Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller.

(Frühjahr 1873.)

I. Einleitung.

Abschnitt 1: Hat im letzten Kriege die deutsche Cultur gesiegt?

„ 2: Der Bildungsphilister und die Cultur.

II. David Strauss, der Bekenner.

Abschnitt 3: Das Glaubensbekenntniss eines Philisters.

„ 4: Wie der Philister lebt; sein Kunsthimmel.

„ 5: Sein Muth im Lob und Tadel und im Optimismus.

„ 6: Die Grenzen seines Muths.

„ 7: Eine Gelehrten-Religion.

„ 8: Sein Religionsbuch ist politisch zeitgemäss *sub specie biennii.*

III. David Strauss, der Schriftsteller.

Abschnitt 9: Strauss als Baumeister eines Buches.

„ 10: Strauss als Stilist: der leichtgeschürzte Philister.

„ 11: Der deutsche Stil der Gegenwart.

„ 12: Proben des straussischen Stils.

Gedanken zur Unzeitgemässen Betrachtung: Deutsch und Afterdeutsch.

(Herbst 1873.)

I.

„Einfach und natürlich“ zu sein ist das höchste und letzte Ziel der Cultur: inzwischen wollen wir uns bestreben, uns zu binden und zu formen, damit wir zu letzt vielleicht in's Einfache und Schöne zurückkommen.

Mein Ausgangspunkt ist der preussische Soldat: hier ist eine wirkliche Convention, hier ist Zwang, Ernst und Disciplin, auch in Betreff der Form. Sie ist aus dem Bedürfniss entstanden. Freilich weit entfernt vom „Einfachen und Natürlichen“! Seine Stellung zur Geschichte ist empirisch und darum zuversichtlich lebendig, nicht gelehrt. Sie ist, für einige Personen, fast mythisch. Sie geht aus von der Zucht des Körpers und von der peinlichst geforderten Pflichttreue.

Goethe sodann ist vorbildlich: der ungestüme Naturalismus, der allmählich zur strengen Würde wird. Er ist, als stilisirter Mensch, höher als je irgend ein Deutscher gekommen. Jetzt ist man so bornirt, daraus ihm einen Vorwurf zu machen und gar sein Altwerden anzuklagen. Man lese Eckermann und frage sich, ob je ein Mensch in Deutschland so weit in einer edlen Form gekommen

ist. Von da bis zur Einfachheit und Grösse ist freilich noch ein grosser Schritt, aber wir sollten nur gar nicht glauben Goethe überspringen zu können, sondern müssen es immer, wie er, wieder anfangen.

2.

Man kann seine Ehrfurcht vor dem deutschen Soldaten nur dadurch ausdrücken, dass man sagt „er wusste nicht was er sang, er hörte es gar nicht"; jene Lieder des letzten deutschen Kriegs, jene Märsche der vorangehenden preussischen Kriege sind plump, mitunter sogar süsslich-widrige Gemeinheit, die Hefe jener „Bildung", die jetzt so gerühmt wird. Freilich nur die Hefe! Aber es gab andre Hefen! Kein Zug wahrer Volksthümlichkeit darin, wahre Beschimpfung der Worte „Volkslied, Volksweise"! Etwa wie sich ein Kölner Leitartikelschreiber zu Tyrtäus verhält. „Pfui dich mal an, Jungfer Bildung"! würde Luther sagen.

3.

Schiller gebrauchte die Historie im monumentalen Sinne, doch nicht als handelnder Mensch, sondern als zur That antreibender, als zum δρᾶν drängender Dramatiker. Vielleicht müssen wir jetzt alle Dinge eine Stufe weiter stellen: wozu früher die Historie diente, dazu jetzt das Drama. Schiller's Ahnung war die rechte: das Wortdrama muss die Historie bezwingen, um die Wirkung hervorzubringen, die ursprünglich die Historie (monumentalisch dargestellt) hatte. Das historische Drama darf aber um keinen Preis antiquarisch sein. Shakespeare hat das Rechte, der Römer als Engländer auftreten liess. Im Drama wird der mächtige Mensch vorangestellt: es

ist nicht als statistisches Gesetz, darin liegt die Erhebung über die jetzige Wirkung der Geschichte. Nur mache man nicht die höchsten Kunstansprüche daran: man stelle das Drama hin als ein rhetorisches Kunstwerk: was es wirklich bei Schiller ist, man unterschätze nicht die Kraft der Beredsamkeit und lasse wenigstens unsre Schauspieler gut reden lernen, da sie wahrscheinlich gar nicht mehr lernen werden, etwas Poetisches vorzutragen. Dadurch dass wir alle die höchsten Wirkungen der Tragödie für das musikalische Drama separiren, bekommen wir eine freiere Stellung zum Wortdrama: es darf rhetorisch sein, es darf dialektisch sein, es darf naturalistisch sein, es soll auf die Moralität wirken, es soll schillerisch sein. Der „Prinz von Homburg" ist das Musterdrama. „Natürlich" zu sprechen ist in der höchsten Kunst wieder nöthig: da es aber jetzt auch im Leben keine Natürlichkeit des Sprechens giebt, so übe man die Schauspieler in der Convention des Rhetorischen und verachte die Franzosen nicht. Der Weg zum Stil muss gemacht, nicht übersprungen werden: dem hieratisch bedingten „Stile", das heisst einer Convention, wird man nicht ausweichen können. Goethe's Theaterleitung.

4.

Die verfluchte Volksseele! Wenn wir vom deutschen Geiste reden, so meinen wir Luther, Goethe, Schiller und einige andere. Besser wäre es schon, von lutherartigen Menschen u. s. w. zu reden. Wir wollen vorsichtig sein, etwas deutsch zu nennen: zunächst ist es die Sprache, diese aber als Ausdruck des Volkscharakters zu fassen, ist eine reine Phrase und bis jetzt bei keinem Volke möglich gewesen, ohne fatale Unbestimmt-

heiten und Redensarten. Griechische Sprache und griechisches Volk! Das bringe einer zusammen! Überdies steht es ähnlich wie bei der Schrift: das allerwichtigste Fundament der Sprache ist eben nicht griechisch, sondern, wie man jetzt sagt, indogermanisch. Schon besser steht es mit Stil und Mensch. Von einem Volke Prädicate auszusagen, ist immer sehr gefährlich: zuletzt ist alles so gemischt, dass erst immer später eine Einheit wieder an der Sprache sich einfindet oder eine Illusion der Einheit sich an ihr einstellt. Ja Deutsche! Deutsches Reich! Das ist etwas, Deutschsprechende ist auch etwas. Aber Rasse-Deutsche! Das Deutsche als künstlerische Stileigenschaft ist erst noch zu finden, wie bei den Griechen der griechische Stil erst spät gefunden ist: eine frühere Einheit gab es nicht, wohl aber eine schreckliche Mischung.

Entwurf der Unzeitgemässen Betrachtung: Die Stadt.

(6. November 1873.)

1. Freiheit der Städte — die *conditio*.
2. Schule und Sitte in der städtischen Gewalt.
3. Der absolute Lehrer vernichtet („Bildungskosak").
4. Der historische Sinn als Pietät, nicht als Rechnungtragen.
5. Der Soldat zur Vorbereitung einer ernsteren Cultur zu benutzen.
6. Die Folgen der Centralisation und Uniformirung der Meinungen zum Äussersten zu steigern, um ihre reinste Formel zu gewinnen und abzuschrecken.
7. Die sociale Krisis nur städtisch zu lösen, nicht staatlich.
8. Beseitigung der Presse durch städtische Beredsamkeit.
9. Die Vernichtung der grossen uniformirenden politischen Parteien.
10. Das religiöse Problem localisiren.

Herstellung der Volksgemeinde und der Gefolgschaften (Armee, Diplomaten).

Plan
der letzten Unzeitgemässen Betrachtung:
Der Weg zur Freiheit.

(Herbst 1873.)

Stufe der Beobachtung.
„ Verwirrung.
des Hasses.
der Verachtung.
„ Verknüpfung.
„ Aufklärung.
„ Erleuchtung.
des Kampfes für.
„ inneren Friedens und Frohsinns.
Versuche der Construction.
„ historischen Einordnung.
„ staatlichen Einordnung.
„ Freunde.

Nachträge zur zweiten Unzeitgemässen Betrachtung:

Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben.

(Herbst 1873.)

1. Disposition.

	Abschnitt:
Vorrede.	
1. Historisch, Unhistorisch, Überhistorisch.	1.
2. Die Historie im Dienste des Lebens.	2.
a) Die monumentale Historie	
b) Die antiquarische „	3.
c) Die kritische „	
3. Die Historie dem Leben feindlich (Kritik der Zeit).	
a) Sie erzeugt den gefährlichen Contrast von Innerlich und Äusserlich: Schwächung der Persönlichkeit.	4 u. 5.
b) Sie erweckt den Anschein der Gerechtigkeit: die sogenannte „Objectivität".	6.
c) Sie zerstört die Instincte und hindert das Reifwerden.	7.
d) Sie pflegt den Glauben Epigone zu sein, und führt zur Selbstironie.	8.
e) Sie führt zum Cynismus: der „Weltprocess", Hartmann; sie wird von einer klugen egoistischen Praxis benutzt.	9.
4. Das Unhistorische und das Überhistorische als Heilmittel für das durch Historie geschädigte Leben.	10.

2. Zur Einleitung.

Ich wundere mich immer, dass die Menschen nicht einen Widerwillen gegen sich bekommen, wenn sie immer das Vergangne betrachten. Aber neben einander steht das historische Fieber und die grösste augenblickliche Eitelkeit.

3. Zum ersten Abschnitt:

Historisch, Unhistorisch, Überhistorisch.

1.

Immer lebten früher die Halbgötter, immer ist das gegenwärtige Geschlecht das entartete. Was seine Auszeichnung ist, weiss es selten; denn das Vergangne umgiebt uns wie eine geschwärzte verdunkelnde Zimmerwand. Erst der Nachkomme vermag zu würdigen, worin auch wir Halbgötter waren. Nicht dass es somit ewig abwärts gienge und alles Grosse in immer kleineren Proportionen sich wiederholte: aber immer ist jede Zeit zugleich eine absterbende und seufzt unter dem herbstlichen Fall der Blätter. Man sehe nur das einzelne Menschenleben an: was der Jüngling verliert, wenn er die Kindheit verlässt, ist so unersetzlich, dass er wünschen müsste, nach diesem Verlust das Leben als gleichgültig hinzugeben. Und doch verliert er als Mann noch einmal Unschätzbares, um endlich als Greis auch noch das letzte Gut zu verlieren, so dass er nun das Leben kennt und es zu verlieren bereit ist. Welches verlorne Bemühen, wollten wir als Jünglinge nach dem ringen, was der Kindheit Glück und Kraft ausmachte. Der Verlust ist zu erleiden, die Erinnerung häuft immer mehr Verluste zusammen, und am Schluss, wenn wir wissen, alles verloren

zu haben, nimmt uns tröstlich der Tod dieses Wissen, unser letztes Erbgut.

2.

Jemanden über den Sinn des Erdenlebens aufzuklären — das eine Ziel; jemanden im Erdenleben festzuhalten und mit ihm zahlreiche kommende Generationen (wozu es nöthig ist, ihm die erste Betrachtung vorzuenthalten) — das ist das andre Ziel. Das erste sucht nach einem Quietiv für das Wollen, das zweite auch: das erste findet es in der nächsten Nähe und ist bald satt am Dasein, das andre ist unersättlich und schweift in jede Ferne.

Bei der zweiten Art sollte eigentlich die Vergangenheit immer nur pessimistisch betrachtet werden —, um nämlich die Gegenwart relativ erträglich zu finden. Jedoch wieder nicht so pessimistisch, dass sie jene erste Lehre von der Werthlosigkeit gäbe, sondern so, dass sie zwar schlechter ist als die Gegenwart, und der Gegenwärtige mit ihr nicht tauschen mag, aber doch einen Fortschritt in sich zeigt, eben zur Gegenwart hin, damit der Glaube bekräftigt werde, dass das Glück bei einem weitern Fortschreiten zu erreichen sei. Je nachdem also eine Zeit ihr eignes Elend erkennt, um so dunkler wird sie die Vergangenheit zeichnen, je weniger, um so heller. Und die Glücklichen, das heisst die Behaglichen, werden alles Vergangne im fröhlichen Lichte sehn, die Gegenwart aber im fröhlichsten. Aber überhaupt wird der Trieb, rückwärts zu sehen, um so stärker sein, je grösser die Noth der Gegenwart: für die fröhlichthätigen Zeiten ist Geschichte wenig nöthig und wird, für die Behäbigen, sogar zum Luxus.

Das Elend treibt die Menschen in die Zukunft, das Elend treibt sie in eine frühere Vergangenheit, um sich

daran das relative Glück der Gegenwart zu demonstriren oder sich zu trösten, dass andern es doch einmal gut gegangen sei. Der Trieb nach Glück ist es, der die Menschen abhält, die Lehre ihres Tages, Resignation, zu finden; da das Glück nicht da ist, muss es offenbar kommen, schliessen sie, oder dagewesen sein. Oder es ist schon da, verglichen mit dem früheren Unglück u. s. w. Was jeden Menschen vorwärts treibt, treibt sie alle vorwärts: sie benutzen die Geschichte zum Glücklicherwerden in der Zukunft.

Es giebt zwei Betrachtungsarten des Vergangenen: für die eine genügt jeder Zeitraum, jedes Volk, jeder Tag; die andre ist unersättlich, weil sie nirgends die Antwort findet, die sie sucht: wie sich's glücklich lebt. Nach der ersten lebt der Weise, nach der zweiten, der historische, der unweise, thätige Mensch. Nun giebt es eine Art, Geschichte zu treiben, die die Menschen hindert thätig zu sein, ohne sie zur Resignation zu bringen: das ist unsere Manier.

3.

Wie sehr das historische Wissen tödtet, hat Goethe einmal ausgedrückt: „Hätte ich so deutlich wie jetzt gewusst, wieviel Vortreffliches seit Jahrhunderten und Jahrtausenden da ist, ich hätte keine Zeile geschrieben, sondern etwas anderes gethan".

4.

Gewiss ist das Bedürfniss des Umgangs mit grossen Vorgängern das Zeichen einer höheren Anlage, aber ebenso sehr hat Goethe Recht, dass ein Lump freilich ein Lump bleibt, und dass eine kleinliche Natur durch einen selbst täglichen Verkehr mit der Grossheit antiker Gesinnung um keinen Zoll grösser werde. Wenn aber solche kleinliche Naturen nun gar noch mit vergangenen

Kleinheiten und Schlechtigkeiten vertraut umzugehen lernen und in der Geschichte die Wirkungen des Kleinen mit Vorliebe herausspüren, so werden sie von Tag zu Tag immer koboldartiger, schadenfroher, tückischer und treiben ihre üble Behendigkeit zum Ärgerniss aller Rechten und Grossen.

5.

Wie man vom Schauspieler gesagt hat, seine Kunst habe drei Stufen: „eine Rolle verstehen, eine Rolle fühlen und das Wesen einer Rolle anschauen", und nur alles dreies den wahren Schauspieler macht: so wird man anders vom historisch grossen Menschen sagen: er schaut vor allem das, was zu thun ist, seine Mission, als eine Summe von lauter einzelnen anschaulichen Fällen, selten fühlt er die Einheit aller dieser Fälle als seine Mission und am seltensten versteht er seine Mission. Aber der Historiker folgt ihm auf den Fersen und kann alles dreies.

6.

Gegen den Contrast von Sentimentalisch und Naiv wäre einzuwenden: dass gerade unsere Gegenwart jene frostig klare und nüchterne Atmosphäre hat, in der der Mythus nicht gedeiht, die Luft des Historischen — während die Griechen in der dämmerigen Luft des Mythischen lebten und dafür in ihren Dichtungen, im Contrast klar und linienbestimmt sein konnten: da wir die Dämmerung in der Kunst suchen, weil das Leben zu hell ist. Damit stimmt, dass Goethe die Stellung des Menschen in der Natur und die umgebende Natur selbst geheimnissvoller, räthselhafter und dämonischer nahm als seine Zeitgenossen, um so mehr aber in der Helligkeit und scharfen Bestimmtheit des Kunstwerkes ausruhte.

4. Zum vierten Abschnitt:

Gegensatz des Innerlichen und Äusseren in der modernen (deutschen) Cultur.

1.

Man findet, dass „der Deutsche isolirt lebe und eine Ehre darin suche, seine Individualität originell auszubilden". Ich kann das jetzt nicht mehr zugeben: ja eine gewisse Freiheit der Sinnesart ist erlaubt; die Handlungsart ist uniformirt und starr imperativisch. Es bleibt überall bei dem Innern ohne ein Äusseres, wie der Protestantismus das Christenthum gereinigt zu haben glaubt, indem er es durch Verinnerlichung verflüchtigte und aus der Welt schaffte. An Stelle der Sitte, das heisst der natürlich zutreffenden und angemessenen Tracht, steht die Mode, die willkürlich übergehängte, die Individuen auszeichnende und sofort wieder uniformirende Tracht. Man erlaubt jetzt die Mode, aber nicht mehr die abweichende Denk- und Handlungsart. Umgekehrt hätte der antike Mensch die Mode ausgelacht, aber die individuelle Manier zu leben, bis auf die Kleidung, gutgeheissen. Die Individuen waren stärker und freier und unabhängiger in allem, was sichtbar werden kann in Handlung und Leben. Unsre Individuen sind schwach und furchtsam: ein widerhaariger Geist des Individuellen hat sich in's Innere zurückgezogen und zeigt seine Mucken hier und da; er widerstrebt verdriesslich und versteckt. Die Pressfreiheit hat diesen muckenden Individuen Luft gemacht: sie können jetzt ohne Gefahr sogar ihr elendes Separatvotumchen schriftlich geben; für das Leben bleibt es beim Alten. Die Renaissance zeigt freilich einen

andern Anlauf, nämlich in's Heidnisch-stark-Persönliche zurück. Aber auch das Mittelalter war freier und stärker. Die „Neuzeit“ wirkt durch Massen gleichartiger Natur: ob sie „gebildet“ sind, ist gleichgültig.

5. Zum achten Abschnitt.

1.

Wer einmal nicht mehr in jedem Sperling, der vom Dache fällt, das Walten eines persönlichen Gottes sieht, der wird viel besonnener sein, weil er jetzt kein mythologisches Wesen, wie die Idee, das Logische, das Unbekannte u. s. w. an dessen Stelle setzt, sondern den Versuch macht, mit einer blinden Weltbeherrscherin das Bestehen der Welt verständlich zu machen. Mag er also einmal von Naturzwecken absehn, noch mehr von dem Zwecke, den ein Volksgeist oder gar, den ein Weltgeist zu erfüllen habe. Wage er es, den Menschen als ein zufälliges Ohngefähr, als ein unbeschütztes und jedem Verderben preisgegebnes Nichts zu betrachten: von hier aus gelingt es ebenfalls den Willen des Menschen zu brechen, wie von dem einer göttlichen Regierung. Der historische Sinn ist nur eine verkappte Theologie „wir sollen es noch einmal herrlich weit bringen!“ Ein Endzweck schwebt dem Menschen vor. Das Christenthum, das die Menschheit verdammt und seltne Exemplare herausnimmt, ist deshalb durch und durch unhistorisch, weil es leugnet, dass bei den folgenden Jahrtausenden etwas herauskäme, was nicht jedem jetzt schon und seit 1800 Jahren zu Gebote stünde. Wenn trotzdem die gegenwärtige Zeit durch und durch historisch gesinnt ist, so giebt sie zu verstehen, dass sie nicht mehr von dem Christenthum niedergehalten ist, dass

sie wieder unchristlich ist, wie sie es vor ein paar Jahrtausenden war.

2.

Hegel: „Dass der Geschichte, und zwar wesentlich der Weltgeschichte ein Endzweck an und für sich zum Grunde liege und derselbe wirklich in ihr realisirt worden sei und werde — der Plan der Vorsehung —, dass überhaupt Vernunft in der Geschichte sei, muss für sich selbst philosophisch und damit als an und für sich nothwendig ausgemacht werden". „Eine Geschichte ohne solchen Zweck und ohne solche Beurtheilung wäre nur ein schwachsinniges Ergehen des Vorstellens, nicht einmal ein Kindermärchen, denn selbst die Kinder fordern in den Erzählungen ein Interesse, das ist: einen wenigstens zu ahnden gegebenen Zweck und die Beziehung der Begebenheiten und Handlungen auf denselben". Schluss: jede Erzählung muss einen Zweck haben, also auch die Geschichte eines Volkes, die Geschichte der Welt. Das heisst: weil es „Weltgeschichte" giebt, muss auch im Weltprocess ein Zweck sein; das heisst: wir fordern Erzählungen nur mit Zwecken. Aber wir fordern gar keine Erzählungen vom Weltprocess, weil wir es für Schwindel halten, davon zu reden. Dass mein Leben keinen Zweck hat, ist schon aus der Zufälligkeit seines Entstehens klar: dass ich einen Zweck mir setzen kann, ist etwas andres. Aber ein Staat hat keinen Zweck: sondern nur wir geben ihm diesen oder jenen.

3.

Zur Mythologie des Historischen. Hegel: „Was einem Volke geschieht und innerhalb desselben vorgeht, hat in der Beziehung auf den Staat seine wesentliche Be-

deutung; die blossen Particularitäten der Individuen sind am entferntesten von jenem der Geschichte angehörigen Gegenstand". Der Staat ist aber immer nur das Mittel zur Erhaltung vieler Individuen: wie sollte er Zweck sein! Die Hoffnung ist, dass bei der Erhaltung so vieler Nieten auch einige mit geschützt werden, in denen die Menschheit culminirt. Sonst hat es gar keinen Sinn, so viele elende Menschen zu erhalten. Die Geschichte des Staates ist die Geschichte vom Egoismus der Massen und von dem blinden Begehren, existiren zu wollen: erst durch die Genies wird dieses Streben einigermaassen gerechtfertigt, insofern sie dabei existiren können. Particular- und Collectiv-Egoismen im Kampf mit einander — ein Atomenwirbel der Egoismen — wer wird da nach Zwecken suchen wollen!

Durch das Genie kommt bei jenem Atomenwirbel doch etwas heraus, und jetzt denkt man milder über das Sinnlose jenes Treibens: etwa als ob ein blinder Jäger viele hundert Male umsonst schiesst und endlich, aus Zufall, einen Vogel trifft. Endlich kommt doch was dabei heraus, sagt er sich und schiesst weiter.

4.

Vergötterung des Erfolgs ist recht der menschlichen Gemeinheit angemessen. Wer aber nur einen einzigen Erfolg einmal genau studirt hat, weiss, was für Factoren (Dummheit, Bosheit, Faulheit u. s. w.) immer mitgewirkt haben, und nicht als die schwächsten Factoren. Es ist toll, dass der Erfolg mehr werth sein soll als die unmittelbar vorher noch bestehende schöne Möglichkeit! Gar aber in der Geschichte die Verwirklichung des Guten und Rechten sehen, ist Blasphemie gegen das Gute und Rechte. Diese schöne Weltgeschichte ist, um heraklitisch

zu reden „ein wirrer Kehrichthaufen“! Das Kräftige schlägt sich durch, das ist das allgemeine Gesetz: wenn es nur nicht so oft gerade das Dumme und das Böse wäre!

5.

Viele Schwache machen noch nichts Furchtbares: wohl aber viele Dumme, die geben den Esel *in concreto*, ein furchtbares Thier. Dumm ist die Zeit nicht.

6. Zum neunten Abschnitt.

1.

Hartmann und Heine sind unbewusste Jesuiten, Schalke gegen sich selbst: Kant leugnet zwar, dass jemand sich selbst belügen könne.

Wer wird an die Wahrheit der Empfindung eines Heine glauben! Etwa so wenig ich an die eines Eduard von Hartmann glaube. Aber sie reproduciren mit einem ironischen Hange, in der Manier grosser Dichter und grosser Philosophen: wobei sie im Grunde eine satirische Richtung haben und ihre Zeitgenossen verspotten, die sich gerne etwas vorlügen lassen, in Philosophie und Lyrik, und daher mit ihren neugierigen Brillenaugen ernsthaft zusehen, um sofort die historische Rubrik zu finden, wo diese neuen Genies ihren Platz haben: Goethe und Heine, Schopenhauer und Hartmann! Es lebe der feine „historische“ Sinn der Deutschen!

2.

Ekelhaftes Buch, eine Schande für die Zeit! Wie unendlich reiner, höher und sittlicher wirkt Schopenhauer's Pessimismus! Diese hartmann'sche Philosophie ist die Fratze des Christenthums, mit ihrer absoluten Weis-

heit, ihrem jüngsten Tag, ihrer Erlösung u. s. w. Die Speculation auf den Effect der monströsen Paradoxie, verbunden mit dem *laisser faire*, war nie toller. Die David-Straussische Gegenwart wird in den Weltprocess eingeordnet, findet ihre Stelle und wird also justificirt. Daher der Erfolg bei der Litteraten-Masse (das heisst nämlich jetzt „Erfolg" überhaupt: die vermögen es schon, das Publicum zum Kaufen aufzureizen!)

Ideen

zu einem

„Prometheus“.

(Wahrscheinlich 1874.)

Prometheus.

Prometheus und sein Geier sind vergessen worden, als man die alte Welt der Olympier und ihre Macht vernichtete.

Prometheus erwartet seine Erlösung einmal vom Menschen.

Er hat Zeus das Geheimniss nicht verrathen, Zeus ist an seinem Sohne zu Grunde gegangen.

Die Blitze im Besitz der Adrasteia.

Zeus wollte die Menschen vernichten — durch Krieg und Weib und deren Sänger Homer, in Summa die griechische Cultur, allen spätern Menschen das Leben verleiden; er wollte sie durch Nachahmung und Neid gegen die Griechen tödten. Sein Sohn machte sie, zum Schutze vor diesem Ende, dumm und furchtsam vor dem Tode und brachte sie zum Hass gegen das Hellenische; so vernichtete er Zeus selbst. Zeit des Mittelalters zu vergleichen den Zuständen vor der That des Prometheus, wie er ihnen das Feuer gab. Auch dieser Sohn des Zeus will die Menschen zerstören.

Prometheus schickt ihnen den Epimetheus zu Hülfe, der die ganz alte Pandora wieder aufnimmt (die Ge-

schichte und Erinnerung). Und wirklich lebt die Menschheit wieder auf und Zeus mit ihr, letzterer aus einer Fabel im Mythus. Das fabelhafte Griechenthum verführt zum Leben — bis es, genauer erkannt, wieder davon abführt: sein Fundament wird als schrecklich und unnachahmlich erkannt. —

Prometheus hat den Menschen den Blick auf den Tod entzogen, jeder hält sich für ein unsterbliches Individuum und lebt thatsächlich anders als ein Glied der Kette.

Periode des Misstrauens gegen Zeus und seinen Sohn; auch gegen Prometheus, weil er ihnen den Epimetheus geschickt hat.

Vorbereitung des Chaos.

Prometheus wird durch Epimetheus über einen Fehler bei der Schaffung der Menschen belehrt. Er billigt seine eigne Strafe.

Bei des Prometheus Bildung der Menschen hat er versehn, dass Kraft und Erfahrung des Menschen zeitlich auseinanderliegen: alle Weisheit hat etwas Altersschwaches.

Die Götter sind dumm (der Geier schwätzt wie ein Papagei); als Zeus Achill, Helena und Homer schuf, war er kurzsichtig und kannte die Menschen nicht; das wirkliche Resultat war nicht die Vernichtung der Menschen, sondern die griechische Cultur. Darauf schuf er den Welteroberer als Mann und Weib (Alexander und Roma, die Wissenschaft), sein Sohn Dionysus den Weltüberwinder (dumm-phantastisch, entzieht sich das Blut, wird ein fanatischer Hadesschatten auf Erden, Gründung des Hades auf Erden). Die Weltüberwinder nehmen den

Gedanken des Welteroberers an — und nun scheint es um die Menschen gethan. Zeus geht dabei fast zu Grunde, aber auch Dionysus-Überwinder. Prometheus sieht, wie alle Menschheit zum Schatten geworden ist, im Tiefsten verdorben, furchtsam, böse. Aus Mitleiden schickt er ihr den Epimetheus mit der verführerischen Pandora (griechische Cultur). Jetzt wird es unter den Menschen ganz gespenstisch und ekelhaft und breiartig. Prometheus verzweifelt . . . .

Der Geier will nicht mehr fressen. Prometheus Leber wächst zu sehr.

Zeus, der Sohn und Prometheus sprechen mit einander. Zeus löst ihn, Prometheus soll die Menschen noch einmal einstampfen, die Form neu bilden, das Individuum der Zukunft. Mittel, wie man eine Masse, einen Brei erzeugt. Zur Linderung der Schmerzen der einzustampfenden Menschheit verleiht der Sohn die Musik.

Also: Concession an Prometheus, Menschen sollen wieder entstehen; Concession an Zeus und Sohn, sie sollen erst vergehen.

Alle Religion hat etwas Nachtheiliges für den Menschen. Was wäre geschehn, wenn Prometheus nicht zu Mekone listig gewesen wäre! Der Zustand unter dem Sohn, wo die Priester alles auffressen.

Die Menschen durch das Christenthum, wie die griechischen im Hades, so schattenhaft, Blut trinken (Kriege).

Zur Form des Ganzen: der Geier spricht allein und erzählt: ich bin der Geier des Prometheus und durch die seltsamsten Umstände seit gestern frei. Als Zeus mir aufgab, Prometheus Leber zu fressen, wollte er mich entfernen, denn er war eifersüchtig wegen des Ganymed.

„Ach ich Unglücksvogel, ein Mythus bin ich geworden!“

Nachträge

zur

dritten Unzeitgemässen Betrachtung:

Schopenhauer als Erzieher.

(Frühjahr und Sommer 1874.)

Schopenhauer als Erzieher.

1. Disposition.

I. Einleitung.

Abschnitt:

- Unsre Erzieher unsre Befreier auf dem Wege zu unserm Selbst. — 1.
- Schopenhauer als philosophischer Erzieher. — 2.

II. Wie wurde Schopenhauer zu diesem Erzieher?

Die von ihm überwundnen Gefahren seiner Entwicklung: — Abschnitt 3.

1. Innere Gefahren seiner Constitution:
   a) Die Gefahr der Vereinsamung.
   „ „ „ Verzweiflung an der Wahrheit.
   „ „ „ Verhärtung: innerer Conflict zwischen seiner Natur und dem Trieb zum Genius.
2. Äussere Gefahren: Überwindung der Zeitstimmung.

III. Worin ruht Schopenhauer's erziehende Kraft?

Abschnitt

Die Gefahren der Gegenwart für die wahre Cultur.

Drei Idealbilder des Menschen sind zum Schutz errichtet:

1. Der Mensch Rousseau's: revolutionär.
2. „ „ Goethe's: der beschauliche Mensch im grossen Stil. } 4.
3. „ „ Schopenhauer's: der heroisch handelnde Mensch der Wahrhaftigkeit ist unser idealer Erzieher.

IV. Aus der Grösse dieses Ideals entstehende Gefahren.

Abschnitt

1. Die Gefahr der Unerreichbarkeit: wie lässt sich aus ihm ein Kreis von Pflichten ableiten, der uns mit dem Ideal verbindet? Dadurch dass man sich in den Dienst des Grundgedankens der wahren Cultur stellt: die Erzeugung des Genius in und ausser uns zu fördern. } 5.
2. Die Gefahr der Abirrung, die Aftercultur: die Cultur wird in Dienst genommen und gemissbraucht
   von a) der Selbstsucht der Erwerbenden,
   b) „ „ des Staates,
   c) „ falschen Eleganz der „schönen Form",
   d) der Selbstsucht der Wissenschaft: Charakteristik des Gelehrten. } 6.

V. Mittel zur Förderung der Genesis des philosophischen Genius.

Abschnitt

1. Einrichtungen um die Entstehung des Genius in der Zukunft zu ermöglichen.
2. Förderliche Bedingungen in der Gegenwart (zugleich die Bedingungen, unter denen Schopenhauer aufgewachsen ist):
   - a) Freie Männlichkeit, } 7.
   - b) Freiheit vom Gelehrtenhaften: Menschenkenntniss,
   - c) „ „ Staat,
   - d) „ von der nationalen Beschränkung,
   - e) Beseitigung der Afterphilosophie an den Universitäten. } 8.

2. Einzelne Gedanken.

1.

Ich bin ferne davon zu glauben, dass ich Schopenhauer richtig verstanden habe, sondern nur mich selber habe ich durch Schopenhauer ein weniges besser verstehen gelernt; das ist es, weshalb ich ihm die grösste Dankbarkeit schuldig bin. Aber überhaupt scheint es mir nicht so wichtig zu sein, wie man es jetzt nimmt, dass bei irgend einem Philosophen genau ergründet und an's Licht gebracht werde, was er eigentlich im strengsten Wortverstande gelehrt habe, was nicht: eine solche Erkenntniss ist wenigstens nicht für Menschen geeignet, welche eine Philosophie für ihr Leben, nicht eine neue Ge-

lehrsamkeit für ihr Gedächtniss suchen: und zuletzt bleibt es mir unwahrscheinlich, dass so etwas wirklich ergründet werden kann.

2.

Erst glauben wir einem Philosophen. Dann sagen wir: mag er in der Art, wie er seine Sätze beweist, Unrecht haben, die Sätze sind wahr. Endlich aber: es ist gleichgültig, wie die Sätze lauten, die Natur des Mannes steht uns für hundert Systeme ein. Als Lehrender mag er hundertmal Unrecht haben: aber sein Wesen selber ist im Recht, daran wollen wir uns halten. Es ist an einem Philosophen etwas, was nie an einer Philosophie sein kann: nämlich die Ursache zu vielen Philosophien, der grosse Mensch.

3.

Über das, was einer in Augenblicken einer erhabenen Vereinsamung gelernt hat, hat niemand das Recht, in den gleichen Ausdrücken zu reden, mit denen Schopenhauer selbst seine Erfahrungen darstellt, und welche sein versiegeltes Eigenthum sind und bleiben sollen; und noch mehr empört es, in trocknen, spindeldürren Auszügen, etwa in Abrissen der Geschichte der Philosophie, jenen Worten zu begegnen, zu denen das Alltags-Leben und der Alltags-Kopf nun einmal keinen Zugang finden wird. Vielmehr sollte als Gesetz gelten: jeder hat nur dann ein Recht, seine inneren Erfahrungen auszusprechen, wenn er auch seine Sprache dafür zu finden weiss. Denn es ist wider den Anstand, und im Grunde auch gegen die Rechtschaffenheit, mit der Sprache der grössten Geister umzugehen, als sei sie kein Eigenthum und als läge sie auf der Strasse.

4.

Die alten Philosophen suchten nach dem Glück des Einzelnen: ach sie konnten es nicht finden, weil sie es suchten. Schopenhauer sucht nach dem Unglück: und es ist der höchste Trost, dass ein solcher eigentlich das Unglück nicht finden kann, weil er es sucht: so verschiedenartig belohnt das Suchen.

5.

Was hätten wir an uns zu bewundern, was bliebe uns fest! Alles ist gering. Wahrheit gegen sich ist das Höchste, was wir von uns erreichen: denn die meisten beschwindeln sich. Mit einer herzlichen Selbstverachtung kommen wir auf unsre Höhe: wir sehen, wie die Dinge und Producte solchen Menschen etwas Verächtliches sind, und lassen uns nicht mehr durch Massen täuschen. Pessimismus — Tiefe der Selbstverachtung: das Christenthum zu eng.

Warum sollte Zerstören ein negatives Geschäft sein! Wir räumen unsre Beklemmungen und Verführungen hinweg.

Gedanken zur Unzeitgemässen Betrachtung: Der Staat.

(Ende 1874.)

Zum „Staat“. Welche Kräfte er jetzt verschlingt und in sich umsetzt. Zugleich ist er Mittel zum ungeheuersten Weltverkehr, zur Auflösung des eigentlich Volksthümlichen. Das Provinzielle, Städtische, schliesslich das Individuelle erlischt immer mehr. Endlich hält auch der nationale Staat nicht mehr fest: einstweilen braucht er Kriege, um Klüfte zu schaffen — schöne Aussicht! Ist aber durch unbegrenzte Freizügigkeit und Dreisprachigkeit die Menschheit präparirt, dann muss sie hin zum europäischen Universalstaat (auf Grund und mit der Grenze der europäischen alten Cultur).

Deshalb müssen Secten entstehn, in welche die Bildung und das Individuum sich rettet, um den Preis, sich nicht mit Politik abzugeben. Hier giebt es keine nationalen Differenzen mehr. Während das allgemeine Niveau der europäischen Cultur immer mehr zurückgeht, kann hier, in der Secte, die Forderung und das Ziel immer höher gestellt werden. Die Kluft wird am grössten sein, dann wenn der atomistische Universalstaat aus lauter individualitätslosen Individuen sich bildet.

Die Secten werden zu verschiedenen Zeiten verschieden verdächtigt werden, jetzt als Bundesgenossen, aber verkappte, der Ultramontanen oder der Socialisten, später als die Propheten des Universalstaates, zuletzt, wenn dieser da ist, als Reactionäre und verkappte Bundesgenossen der alten nationalen zu Grunde gehenden Staaten: und alles dies mit Unrecht.

Wenn erst die Individuen beseitigt sind, dann ist der Gang der Geschichte zu errathen: denn der einzige irrationelle Factor ist beseitigt.

Gedanken und Entwürfe

zur Unzeitgemässen Betrachtung:

Lesen und Schreiben.

(1873—1875.)

Lesen und Schreiben.

1.

Aller Verkehr unter Menschen beruht darauf, dass der eine in der Seele des andern lesen kann; und die gemeinsame Sprache ist der tönende Ausdruck einer gemeinsamen Seele. Je inniger und zarter jener Verkehr wird, um so reicher die Sprache; als welche mit jener allgemeinen Seele wächst oder verkümmert. Sprechen ist im Grunde ein Fragen des Mitmenschen, ob er mit mir die gleiche Seele hat; die ältesten Sätze scheinen mir Fragesätze, und im Accent vermuthe ich den Nachklang jenes ältesten Fragens der Seele an sich selbst, aber in einem andern Gehäuse. Erkennst du dich wieder? — dies Gefühl begleitet jeden Satz des Sprechenden; er macht den Versuch eines Monologs und Zwiegesprächs mit sich selbst. Je weniger er sich wiedererkennt, umsomehr verstummt er, und im erzwungenen Verstummen wird seine Seele ärmer und kleiner. Wenn man die Menschen nöthigen könnte, von jetzt ab zu schweigen: so könnte man sie zu Pferden und Seehunden und Kühen zurückbilden; denn diesen Wesen sieht man an, was es heisst, nicht sprechen können: nämlich so viel als eine dumpfe Seele zu haben.

Nun haben in der That viele Menschen, und mitunter die Menschen ganzer Zeiträume, etwas von Kühen

an sich; ihre Seele liegt dumpf und lässig in sich. Sie mögen springen und grasen und sich anstieren, es ist nur ein elender Rest von Seele unter ihnen gemeinsam. Folglich muss ihre Sprache verarmt sein oder mechanisch werden. Denn es ist nicht wahr, dass die Noth die Sprache erzeugt, die Noth des Individuums, sondern höchstens die Noth einer ganzen Heerde, eines Stammes; aber damit diese als das Gemeinsame empfunden werde, muss schon die Seele weiter, als das Individuum ist, geworden sein, sie muss auf Reisen gehen, sich wiederfinden wollen, sie muss erst sprechen wollen, bevor sie spricht; und dieser Wille ist nichts Individuelles. Dächte man sich ein mythologisches Urwesen, mit hundert Köpfen und Füssen und Händen, als die Form des Urmenschen: so würde es mit sich selbst reden; und erst als es merkte, dass es mit sich wie mit einem zweiten, dritten, ja hundertsten Wesen reden könne, liess es sich in seine Theile zerfallen, die einzelnen Menschen, weil es wusste, dass es nicht ganz seine Einheit verlieren könne: denn diese liegt nicht im Raume, wie die Vielheit dieser hundert Menschen; sondern wenn diese sprechen, fühlt sich das mythologische Ungeheuer wieder ganz und eins.

Und klingt denn wirklich das herrliche Tonwesen einer Sprache nach Noth als der Mutter der Sprache? Ist nicht alles mit Lust und Üppigkeit geboren, frei und mit den Zeichen betrachtenden Tiefsinns? Was hat der affenartige Mensch mit unsern Sprachen zu thun! Ein Volk, welches sechs Casus hat und seine Verben mit hundert Formen abbeugt, hat eine volle gemeinsame und überströmende Seele, und das Volk, welches eine solche Sprache sich schuf, hat die Fülle seiner Seele auf alle Nachwelt ausgegossen; in einer späteren Zeit werfen sich die gleichen Kräfte in die Form von Dichtern und

Musikern und Schauspielern, Rednern und Propheten; aber als diese Kräfte noch in der strotzenden Fülle der ersten Jugend waren, erzeugten sie Sprachenbildner: das waren die fruchtbarsten Menschen aller Zeiten, und sie zeichnete aus, was jene Musiker und Künstler zu allen Zeiten auszeichnet: ihre Seele war grösser, liebevoller, gemeinsamer und beinahe mehr in allen als in einem einzelnen dumpfen Winkel lebend. In ihnen sprach die allgemeine Seele mit sich.

2.

Sind für einen künftigen Schriftsteller viele Sprachen von Nutzen? Oder überhaupt fremde Sprachen? Zumal für einen deutschen Schriftsteller? Die Griechen hiengen von sich ab und bemühten sich nicht um fremde Sprachen: wohl aber um die eigne. Bei uns umgekehrt: die deutschen Studien haben sich erst allmählich eingedrängt, und sie haben, wie sie getrieben werden, etwas Ausländisches und Gelehrtenhaftes an sich. Viel wird gethan, um lateinischen Stil zu lehren; aber im Deutschen lehrt man Geschichte der Sprache und Litteratur: und doch hat diese Geschichte nur als Mittel und Hülfe einer praktischen Übung Sinn. Deutsch in früheren Perioden lesen zu können ist nichts oder wenig. Aber viel ist, zu einem Urtheil über das Verkommene der gegenwärtigen Sprache zu gelangen und deshalb die Vergangenheit zu Hülfe zu nehmen. Der Wort- und Wendungen-Schatz, der jetzt jedermann zu Gebote steht, ist als verbraucht anzusehn und zu empfinden; wirklich ist die Sprache viel reicher, als man nach diesem Schatze meinen sollte; ebenso ist die verschlungene Syntax verbraucht. Man muss also künstlerisch mit der Sprache verfahren, um dem Ekel zu entfliehen (etwa wie ich nicht

mehr mendelssohn'sche Wendungen aushalte). Ich verlange nach einer kräftigeren und reizvolleren Sprache. Jetzt wird es freilich viel schwerer zu schreiben, als es war; man muss sich seine Sprache machen. Dies ist kein äusserliches Begehren, als ob man eine Tracht satt hätte und nach einer neuen Mode begehrte. Denn ich erkenne in dem stumpfen Charakter unserer Sprache recht gut unser stumpf gewordenes Deutschthum, unsre verschwindende Individualität. Der Kampf hier und dort ist nur ein Sich-Bäumen gegen die Vernichtung des besseren und stärkeren Deutschthums, an das wir noch glauben. Eine Stillehre, die auf das Correcte und Conventionelle sähe, wäre das letzte, was wir brauchten: während es für die andern kaum mehr nöthig ist, da sie unwillkürlich darin schon leben, ich meine im Zwange des Correcten und Conventionellen. Wer der deutschen Sprache noch eine Zukunft verheissen will, muss eine Strömung erzeugen gegen unser jetziges Deutsch. Man muss vieles Unglückliche und Gequälte in Kauf nehmen; die nächste Hauptsache ist, dass man sich anstrengt, dass man auf die Sprache Blut und Kraft wendet. Schön und hässlich sind Worte, die uns jetzt gar nichts angehen sollen, guten „Geschmack" kann es gar nicht geben. Tod aller Weichlichkeit, Bequemlichkeit.

Also: die Verarmung und Verblassung der Sprache ist ein Symptom der verkümmerten allgemeinen Seele in Deutschland; während die grosse Gleichmässigkeit in Wort und Wendung als das Gegentheil erscheinen könnte, als das Gegenstück der politischen Einheit, der Gewinn einer gemeinsamen Seele. Wenigstens könnte man sagen: es entsteht eine Einheit durch Zusammenschrumpfen und durch Erweiterung; die erste Art hätte man jetzt. Zum

Beweis, dass man die zweite nicht hat, dient es zu sehen, wie unsre grössten und reichsten Geister sich bei den Mitdeutschen gar nicht mehr verständlich machen können. Unwillkürlich werden sie Exilirte. Ebenso dient zum Beweise, was für Schriftsteller und Künstler der jetzigen allgemeinen Seele entsprechen und verstanden werden, zum Beispiel so ein Strauss, Auerbach und dergleichen.

3.

Es ist die rechte Zeit, mit der deutschen Sprache sich endlich artistisch zu befassen. Denn ihre Leiblichkeit ist ganz entwickelt: lässt man sie gehen, so entartet sie jählings. Man muss ihr mit Wissen und Fleiss zu Hülfe kommen und die Mühe an sie wenden, die die griechischen Rhetoren an die ihre wendeten, als es auch zu spät war, noch auf eine neue Jugend zu hoffen. Jetzt stehen bis zu Luther's deutschem Stile alle Farbentöpfe zum Gebrauche da — es muss nur der rechte Maler und Colorist hinzukommen. Es muss ein Handwerk entstehen, damit daraus einmal eine Kunst werde. Auch unsre Classiker waren Stil-Naturalisten.

4.

Die Wirkungen Hegel's und Heine's auf den deutschen Stil! Letzterer zerstört das kaum fertige Werk unserer grossen Sprachkünstler, nämlich das kaum errungene Gefühl für einheitliche Farbe des Stils; er liebt die bunte Hanswurstjacke. Seine Einfälle, seine Bilder, seine Beobachtungen, seine *sentiments*, seine Worte passen nicht zu einander, er beherrscht als Virtuose alle Stilarten, aber benutzt diese Herrschaft nur, um sie durcheinander zu werfen. Bei Hegel ist alles nichtswürdiges

Grau, bei Heine elektrisches Farbenspiel, das aber die Augen ebenso fürchterlich angreift, als jenes Grau sie abstumpft. Man denke sich nur alles mimisch bei Hegel und Heine. Hegel als Stilist ist ein *factor,* Heine ein Farceur.

Wo Heine und Hegel zugleich gewirkt haben, wie zum Beispiel bei Auerbach (wenn auch nicht direct), und dazu eine natürliche Fremdheit in der deutschen Sprache, aus nationalen Gründen, kommt, entsteht ein Jargon, das in jedem Worte, jeder Wendung verwerflich ist.

5.

Er sagt seine Sachen immer noch etwas deutlicher, als er sie denkt.

6.

Die verschiednen Stilarten:

1. Stil des Intellects oder der gefühllose Stil, unmetrisch.
2. Stil des Willens oder der Stil des „unreinen
   a. des Ethos b. des Pathos
   Denkens“ (entweder Prosa (halbrhythmisch) oder Poesie (metrisch).

Der Stil des Intellects entsteht spät, immer auf Grundlage des Ethos-Stils. Aber zuerst meist poetisch (das Bild des Individuums bestimmt ihn, der Priester, der Seher mit Ethos), später schlicht alltäglich (nach dem Vorbild des vornehmen Mannes, der einfach und gewählt spricht). Die Ernüchterung der Denkart muss sich nun überall zeigen, ebenso der Hass gegen das unreine Denken.

Die Schriftsprache entbehrt der Betonung und dadurch eines ausserordentlichen Mittels, Verständniss zu erlangen. Sie muss sich also bemühen, dies zu er-

setzen: hier ist ein Hauptunterschied der geschriebenen und gesprochenen Rede. Die letztere darf sich auf Betonung verlassen: die Schriftsprache muss übersichtlicher, kürzer, unzweideutiger sein, ihre grösste Mühe ist es aber, die Leidenschaft der Betonung ungefähr nachfühlen zu lassen. Frage: wie hebt man ein Wort heraus, ohne den Ton zu Hülfe zu nehmen (da man keine Tonzeichen hat)? Zweitens: wie hebt man ein Satzglied heraus? Vielfach muss anders geschrieben als gesprochen werden. Deutlichkeit ist Vereinigung von Licht und Schatten.

Lesen, Vorlesen, Vortragen bedingen drei Arten des Stils. Hier ist Vorlesen die Art, bei der die Stimme am kunstvollsten behandelt werden muss, da sie den Mangel an Gesticulation zu ersetzen hat, Lesen die Art, wo der Stil am vollkommensten sein muss, weil hier Stimme und Gesticulation als Ausdrucksmittel wegfallen. Natürliche Gattungen könnte man zum Beispiel die Vorlese-Gattung nennen, wenn hier die Gesten wirklich überflüssig wären, also nicht ersetzt zu werden brauchten (hinter einem Vorhang lesen): bei ganz Ruhigem, wo der Körper ruhig bleiben würde, zum Beispiel Geschichte des Herodot. Natürlich wäre die Lesegattung, wo Modulationen der Stimme und Gesten gar nicht in Betracht kämen, zum Beispiel bei Mathematik.

7.

Lange Perioden soll man meiden: oder, falls sie nöthig sind, rein logisch beurtheilen; ich will, dass man das logische Gerüste deutlich klappern höre: denn sie sollen zur Erleichterung des Denkens dienen. Deutlichkeit ist die erste Forderung: was geht uns (Deutsche!) Schönheit und Numerus in der Periode an!

Gedanken und Entwürfe

zur Unzeitgemässen Betrachtung:

Wir Philologen.

(Frühjahr und Herbst 1875.)

Wir Philologen.

> Gehet hin und verbergt eure guten Werke und bekennt vor den Leuten die Sünden, die ihr begangen.
>
> Buddha.

Plan.

1. Die heutigen Vorurtheile über die Alterthumsstudien: ihre Gründe und ihre Widerlegung.

Philologie von allen Wissenschaften bis jetzt die begünstigtste: grösste Zahl, seit Jahrhunderten bei allen Völkern gefördert, die Obhut der edlern Jugend und somit den schönsten Anlass sich fortzupflanzen und Achtung vor sich zu erwecken. Wodurch hat sie diese Macht erlangt?

Aufzählung der verschiedenen Vorurtheile zu ihren Gunsten.

Wie nun, wenn diese als Vorurtheile erkannt würden? Bliebe wohl Philologie noch übrig, wenn man das Interesse eines Standes, eines Broterwerbes abrechnete? Wenn man über das Alterthum und seine Befähigung, für die Gegenwart zu erziehen, die Wahrheit sagte?

2. Genesis des jetzigen Philologen.

Um auf die obigen Fragen zu antworten, sehe man die Erziehung zum Philologen, seine Genesis an: er entsteht gar nicht mehr, wenn jenes Interesse wegfällt.

3. Die Wirkung des Philologen auf die Nicht-Philologen:

ist gleich Null. Wenn unsere öffentliche Welt dahinterkäme, was das Alterthum eigentlich für ein unzeitgemässes Ding ist, so würden die Philologen nicht mehr zu Erziehern bestellt.

4. Die wirklichen Griechen und ihre Abschwächung durch die Philologen.

Nur das Bündniss zwischen den Philologen, die das Alterthum nicht verstehen wollen oder nicht können, und der öffentlichen Meinung, die von Vorurtheilen über dasselbe geleitet ist, giebt der Philologie jetzt noch ihre Kraft.

5. Zukünftiges.

Der zukünftige Philologe als Skeptiker über unsre ganze Cultur und damit auch als Vernichter des Philologen-Standes.

1. Erster Abschnitt:

Die heutigen Vorurtheile über die Alterthumsstudien.

1. Zur Einleitung.

1.

Dass es Gelehrte giebt, welche sich ausschliesslich mit der Erforschung des griechischen und des römischen Alterthums beschäftigen, wird jeder billig, ja lobenswürdig und vor allem begreiflich finden, falls er überhaupt die Erforschung des Vergangenen billigt: dass dieselben Gelehrten aber zugleich die Erzieher der edlern Jugend, der reichen Stände sind, ist nicht ebenso leicht verständlich: hier liegt ein Problem. Warum sie gerade? Das versteht sich doch nicht so von selbst, wie das, wenn der Gelehrte der Heilkunst auch heilt und Arzt ist. Denn stünde es gleich, so müsste Beschäftigung mit dem griechischen und römischen Alterthum gleich sein mit „Wissenschaft der Erziehung". Kurz: das Verhältniss von der Theorie und Praxis im Philologen ist nicht so schnell einzusehen. Wie kommt er zu dem Anspruch, der Lehrer im höheren Sinne zu sein und nicht nur alle wissenschaftlichen Menschen, sondern überhaupt alle

Gebildeten zu erziehn? — Diese erziehende Kraft müsste also der Philologe doch dem Alterthume entnehmen; da fragt man denn erstaunt: wie kommen wir dazu, einer fernen Vergangenheit den Werth beizulegen, dass wir nur mit Hülfe ihrer Erkenntniss gebildet werden können? — Eigentlich fragt man nicht so oder selten so: vielmehr besteht die Herrschaft der Philologie über das Erziehungswesen fast unbezweifelt, und das Alterthum hat jene Geltung. Insofern ist die Lage des Philologen günstiger als die jedes andern Jüngers der Wissenschaft: er hat zwar noch nicht die grösste Masse von Menschen, die seiner bedürfen; der Arzt zum Beispiel hat noch viel mehrere. Aber er hat ausgesuchte Menschen und zwar Jünglinge, in der Zeit, wo alles knospt; solche, die Zeit und Geld auf eine höhere Entwicklung verwenden können. So weit sich jetzt die europäische Bildung erstreckt, hat man die Gymnasien auf lateinisch-griechischer Grundlage angenommen, als erstes und oberstes Mittel. Damit hat die Philologie die rechte und beste Gelegenheit gefunden, sich fortzupflanzen und Achtung vor sich zu erwecken: hierin steht keine andre Wissenschaft so günstig. Im ganzen halten auch alle die, welche durch solche Anstalten hindurchgegangen sind, an der Vortrefflichkeit der Einrichtung fest; sie sind unbewusste Verschworene zu Gunsten der Philologie; erschallt einmal ein Wort dagegen, von solchen, die nicht auf diesem Wege gegangen sind, so erfolgt die Ablehnung so einmüthig und so still, als ob classische Bildung eine Art von Zauberei sei, beglückend und durch diese Beglückung sich jedem Einzelnen beweisend; man polemisirt gar nicht, „man hat's ja erlebt".

Nun giebt es viele Dinge, an welche der Mensch sich so gewöhnt hat, dass er sie für zweckmässig hält;

denn die Gewohnheit mischt allen Dingen Süssigkeit bei, und nach der Lust schätzen die Menschen meistens das Recht einer Sache. Die Lust am classischen Alterthum, wie sie jetzt empfunden wird, soll nun einmal darauf hin geprüft und zerlegt werden, wie viel daran jene Lust der Gewohnheit, wie viel Lust der Ungewohnheit ist: ich meine jene innere, thätige, neue und junge Lust, wie sie eine fruchtbare Überzeugung von Tage zu Tage erweckt, die Lust an einem hohen Ziele, die auch die Mittel dazu will: wobei man Schritt für Schritt weiter kommt, aus einem Ungewohnten in's andre Ungewohnte: wie ein Alpensteiger.

Auf welchem Grunde beruht die grosse Schätzung des Alterthums in der Gegenwart, dass man darauf die ganze moderne Bildung aufbaut? Wo ist der Ursprung dieser Lust? Dieser Bevorzugung des Alterthums?

Bei dieser Untersuchung glaube ich erkannt zu haben, dass auf demselben Grund, auf dem das Ansehen des Alterthums als wichtigen Erziehungsmittels ruht, auch die ganze Philologie, ich meine ihre ganze jetzige Existenz und Kraft ruht. Das Philologenthum als Lehrerthum ist der genaue Ausdruck einer herrschenden Ansicht über den Werth des Alterthums und über die beste Methode der Erziehung. Zwei Sätze sind in diesem Gedanken eingeschlossen; erstens: alle höhere Erziehung muss eine historische sein, zweitens: mit der griechischen und römischen Historie steht es anders als mit allem andern, nämlich classisch. So wird der Kenner dieser Historie zum Lehrer. Hier untersuchen wir den ersten Satz nicht, ob eine höhere Erziehung historisch sein müsse, sondern den zweiten: in wiefern classisch?

Darüber sind einige Vorurtheile sehr verbreitet.

2.

Il faut dire la verité et s'immoler.
(Voltaire.)

Nehmen wir einmal an, es gäbe freiere und überlegenere Geister, welche mit der Bildung, die jetzt im Schwange geht, unzufrieden wären und sie vor ihren Gerichtshof führten: wie würde die Angeklagte zu ihnen reden? Vor allem so: „ob ihr ein Recht habt anzuklagen oder nicht, jedesfalls haltet euch nicht an mich, sondern an meine Bildner; diese haben die Pflicht mich zu vertheidigen, und ich habe ein Recht zu schweigen: bin ich doch nichts als ihr Gebilde". Nun würde man die Bildner vorführen: und unter ihnen wäre auch ein ganzer Stand zu erblicken, der der Philologen. Dieser Stand besteht einmal aus solchen Menschen, welche ihre Kenntniss des griechischen und römischen Alterthums benutzen, um mit ihr Jünglinge von 13—20 Jahren zu erziehen, und sodann aus solchen, welche die Aufgabe haben, derartige Lehrer immer von neuem heranzubilden, also Erzieher der Erzieher zu sein; die Philologen der ersten Gattung sind Lehrer an Gymnasien, die der zweiten Professoren an den Universitäten. Den ersteren übergiebt man ausgewählte Jünglinge, solche an denen Begabung und ein edlerer Sinn bei Zeiten sichtbar werden, und auf deren Erziehung die Eltern reichlich Zeit und Geld verwenden können; übergiebt man ihnen noch andre, welche diesen drei Bedingungen nicht entsprechen, so steht es in der Hand der Lehrer sie abzuweisen. Die zweite Gattung, aus den Philologen der Universität bestehend, empfängt die jungen Männer, welche sich zum höchsten und anspruchsvollsten Berufe, dem der Lehrer und Bildner

des Menschengeschlechts, geweiht fühlen; wiederum steht es in ihrer Hand, die falschen Eindringlinge zu beseitigen. Wird nun die Bildung einer Zeit verurtheilt, so sind jedenfalls die Philologen schwer angegriffen: entweder nämlich wollen sie, in der Verkehrtheit ihres Sinnes, gerade jene schlechte Bildung, weil sie dieselbe für etwas Gutes halten, oder sie wollen sie nicht, sind aber zu schwach, das Bessere, das sie erkennen, durchzusetzen. Entweder liegt also ihre Schuld in der Mangelhaftigkeit ihrer Einsicht oder in der Ohnmacht ihres Willens. Im ersten Falle würden sie sagen, sie wüssten es nicht besser, im zweiten, sie könnten es nicht besser. Da aber die Philologen vornehmlich mit Hülfe des griechischen und römischen Alterthums erziehen, so könnte die im ersten Falle angenommene Mangelhaftigkeit ihrer Einsicht einmal darin sich zeigen, dass sie das Alterthum nicht verstehen; zweitens aber darin, dass das Alterthum von ihnen mit Unrecht in die Gegenwart hineingestellt wird, angeblich als das wichtigste Hülfsmittel der Erziehung, weil es überhaupt nicht oder jetzt nicht mehr erzieht. Macht man ihnen dagegen die Ohnmacht ihres Willens zum Vorwurf, so hätten sie zwar darin volles Recht, wenn sie dem Alterthum jene erzieherische Bedeutung und Kraft zuschreiben, aber sie wären nicht die geeigneten Werkzeuge, vermittelst deren das Alterthum diese Kraft äussern könnte, das heisst: sie wären mit Unrecht Lehrer und lebten in einer falschen Stellung. Aber wie kamen sie denn in diese hinein? Durch eine Täuschung über sich und ihre Bestimmung. Um also den Philologen ihren Antheil an der gegenwärtigen schlechten Bildung zuzuerkennen, könnte man die verschiedenen Möglichkeiten ihrer Schuld und Unschuld in diesen Satz zusammenfassen: Drei Dinge

muss der Philologe, wenn er seine Unschuld beweisen will, verstehen, das Alterthum, die Gegenwart, sich selbst: seine Schuld liegt darin, dass er entweder das Alterthum nicht oder die Gegenwart nicht oder sich selbst nicht versteht.

3.

Eine Art der Betrachtung ist noch zurück: zu begreifen, wie die grössten Erzeugnisse des Geistes einen schrecklichen und bösen Hintergrund haben; die skeptische Betrachtung: als schönstes Beispiel des Lebens wird das Griechenthum geprüft.

4.

Alle Arten die Geschichte zu behandeln sind schon am Alterthum versucht. Vor allem aber hat man genug erfahren, um nun die Geschichte des Alterthums sich zu nutze zu machen — ohne am Alterthum zu Grunde zu gehen.

5.

Es ist das Werk aller Erziehung, bewusste Thätigkeiten in mehr oder weniger unbewusste umzubilden: und die Geschichte der Menschheit ist in diesem Sinne ihre Erziehung. Der Philologe nun übt eine Menge Thätigkeiten so unbewusst: das will ich einmal untersuchen, wie seine Kraft, das heisst sein instinctives Handeln, das Resultat von ehemals bewussten Thätigkeiten ist, die er allmählich als solche kaum mehr fühlt: aber jenes Bewusstsein bestand in Vorurtheilen. Seine jetzige Kraft beruht auf jenen Vorurtheilen. Die Vorurtheile sind, wie Lichtenberg sagt, die Kunsttriebe des Menschen.

2. Hauptgedanken des ersten Abschnitts.

Es ist schwer, die Bevorzugung zu rechtfertigen, in der das Alterthum steht: denn sie ist aus Vorurtheilen entstanden.

1. Aus Unkenntniss des sonstigen Alterthums.
2. Aus einer falschen Idealisirung zur Humanitäts-Menschheit überhaupt, während Inder und Chinesen jedenfalls humaner sind.
3. Aus der traditionellen Bewunderung, die vom Römerthum ausgegangen ist.
4. Aus Widerspruch gegen die christliche Kirche, oder um die Kirche zu stützen.
5. Aus dem Eindruck, den die Jahrhunderte lange Arbeit der Philologen gemacht hat, und die Art ihrer Arbeit: es muss sich doch um Goldbergwerke handeln, meint der Zuschauer.
6. Fertigkeiten und Wissen von dorther gelernt. Das Alterthum Vorschule der Wissenschaft.
7. Aus Schulmeister-Dünkel.
8. Bevorzugung des Alterthums durch die Künstler und Schriftsteller. Die reine Form.
9. Bevorzugung des Alterthums als einer Abbreviatur der Geschichte der Menschheit, als ob hier ein autochthones Gebilde sei, an dem alles Werdende zu studiren sei.

In Summa: theils aus Ignoranz, falschen Urtheilen und trügerischen Schlüssen, auch durch das Interesse eines Standes, der Philologen.

Thatsächlich ist nun allmählich Grund für Grund dieser Bevorzugung beseitigt, und wenn es die Philologen nicht merken sollten, so merkt man es sonst ausser

ihren Kreisen so stark wie möglich. Die Historie hat gewirkt; sodann hat die Sprachwissenschaft die grösste Diversion, ja Fahnenflucht unter den Philologen selbst hervorgebracht. Nur die Schule haben sie noch: doch auf wie lange! In der bisherigen Form ist die Philologie am Aussterben: ihr Boden ist ihr entzogen. Ob überhaupt ein Stand von Philologen sich erhalten wird, ist sehr zweifelhaft: jedenfalls wäre es eine aussterbende Rasse.

(Die nun folgenden Gedanken sind Ausführungen zu den obigen 9 Punkten.)

1. Unkenntniss des sonstigen Alterthums.

1.

Das eigentlich wissenschaftliche Volk, das Volk der Litteratur, sind die Ägypter und nicht die Griechen. Was wie Wissenschaft bei den Griechen aussieht, stammt daher und später kehrt es nach Ägypten zurück, um sich mit dem alten Strome wieder zu vereinigen. Alexandrinische Cultur ist eine Verquickung von Hellenisch und Ägyptisch: und wenn die neue Welt an die Cultur der Alexandriner anknüpft, dann hat sie . . . .

2.

Wolf's Gründe, weshalb man Ägypter, Hebräer, Perser und andre Nationen des Orients nicht auf einer Linie mit Griechen und Römern aufstellen darf: „Jene erhoben sich gar nicht oder nur wenige Stufen über die Art von Bildung, welche man bürgerliche Polizirung oder Civilisation, im Gegensatze höherer eigentlicher Geistescultur, nennen sollte". Er erklärt sie gleich darauf als die geistige oder die litterarische: „bei einem glücklich organisirten Volke kann diese schon

früher anfangen als Ordnung und Ruhe des äusseren Lebens (Civilisation)". Er stellt dann den fernsten Osten von Asien („ähnlich solchen Individuen, die es nicht an Reinlichkeit, Schicklichkeit und Bequemlichkeit von Wohnungen, Kleidungen und allen Umgebungen fehlen lassen, aber niemals das Bedürfniss höherer Aufklärung empfinden") den Griechen gegenüber („bei den Griechen, auch bei den gebildetsten Attikern, trat oft das Gegentheil bis zur Verwunderung ein und man vernachlässigte das als unbedeutend, was wir vermöge unserer Ordnungsliebe insgemein als Grundlage der geistigen Veredlung selbst anzusehen pflegen".)

2. Die falsche Idealisirung des Alterthums: sein angeblicher Humanismus.

1.

Das griechische Alterthum ist als Ganzes noch nicht taxirt; ich bin überzeugt, hätte es nicht diese traditionelle Verklärung um sich, die gegenwärtigen Menschen würden es mit Abscheu von sich stossen: die Verklärung also ist unecht, von Goldpapier.

2.

Es ist so schwer, nur etwas aus dem Alterthume nachzuempfinden, man muss warten können, bis wir etwas zu hören bekommen. Das Menschliche, das uns das Alterthum zeigt, ist nicht zu verwechseln mit dem Humanen. Dieser Gegensatz ist sehr stark herauszuheben: die Philologie krankt daran, dass sie das Humane unterschieben möchte; nur deshalb führt man junge Leute hinzu, damit sie human werden. Ich glaube, um das zu

erreichen, genügt viel Historie: das Brutal-Selbstbewusste wird dadurch abgebrochen, wenn man Dinge und Schätzungen so wechseln sieht. — Das Menschliche der Hellenen liegt in einer gewissen Naivetät, in der bei ihnen der Mensch sich zeigt, Staat, Kunst, Societät, Kriegs- und Völkerrecht, Geschlechtsverkehr, Erziehung, Partei; es ist genau das Menschliche, das sich überall bei allen Völkern zeigt, aber bei ihnen in einer Unmaskirtheit und Inhumanität, dass es zur Belehrung nicht zu entbehren ist. Dazu haben sie die grösste Menge von Individuen geschaffen — darin sind sie über den Menschen so belehrend; ein griechischer Koch ist mehr Koch als ein andrer.

3.

Die griechische Cultur ruht auf dem Herrschafts-Verhältniss einer wenig zahlreichen Classe gegen vier bis neunmal so viel Unfreie. Der Masse nach war Griechenland ein von Barbaren bewohntes Land. Wie kann man die Alten nur human finden! Gegensatz des Genies gegen den Broderwerber, die Kaste, das halbe Zug- und Lastthier. Die Griechen glaubten an eine Verschiedenheit der Rasse. Schopenhauer wundert sich, dass es der Natur nicht beliebt habe, zwei getrennte Species zu erfinden.

4.

Es ist wahr, der Humanismus und die Aufklärung haben das Alterthum als Bundesgenossen in's Feld geführt: und so ist es natürlich, dass die Gegner des Humanismus das Alterthum anfeinden. Nun war das Alterthum des Humanismus ein schlecht erkanntes und ganz gefälschtes: reiner gesehn ist es ein Beweis gegen den Humanismus, gegen die grundgütige Menschennatur u. s. w.

Die Bekämpfer des Humanismus sind im Irrthum, wenn sie das Alterthum mit bekämpfen: sie haben da einen starken Bundesgenossen.

5.

Die Verbindung von Humanismus und religiösem Rationalismus ist als sächsisch gut von Köchly hervorgehoben: der Typus dieser Philologen ist Gottfried Hermann.

6.

Schon unsere Terminologie zeigt, wie sehr wir geneigt sind, die Alten falsch zu messen; der übertriebene Sinn der Litteratur zum Beispiel, oder wie Wolf von der „innern Geschichte der antiken Erudition" redet, er nennt es auch „die Geschichte der gelehrten Aufklärung".

7.

Was liegt für ein Hohn auf die Humanitäts-Studien darin, dass man sie auch *belles lettres (bellas litteras)* nannte!

3. Die vom Römerthum ausgehende traditionelle Bewunderung des Griechenthums.

1.

Unsre Stellung zum classischen Alterthum ist im Grunde die tiefe Ursache der Unproductivität der modernen Cultur: denn diesen ganzen modernen Culturbegriff haben wir von den hellenisirten Römern. Wir müssen im Alterthum selbst scheiden: indem wir seine einzig productive Zeit kennen lernen, verurtheilen wir auch

die ganze alexandrinisch-romanische Cultur. Aber zugleich verurtheilen wir unsre ganze Stellung zum Alterthum und unsre Philologie.

2.

Wenn nun die Römer die griechische Cultur verschmäht hätten: sie wäre vielleicht radical zu Grunde gegangen. Wann hätte sie wieder erwachen sollen? Christenthum und Römer und Barbaren — das wäre ein Ansturm gewesen: völlig verwischt. Wir sehen die Gefahr, unter der das Genie lebt. Cicero ist so schon einer der grössten Wohlthäter der Menschheit. — Es giebt für das Genie keine Vorsehung: nur für die gewöhnlichen massenhaften Menschen und ihre Nöthe giebt es so etwas; sie finden ihre Befriedigung, später ihre Rechtfertigung.

3.

Die Stufen der Verkennung der Griechen:

1. Sophisten des zweiten Jahrhunderts;
2. die Philologen-Poeten der Renaissance;
3. der Philologe als Schullehrer der höheren Stände (Goethe-Schiller).

4. Christenthum und Alterthum:

Unklarheit in der Verquickung des Alterthums und des Christenthums.

1.

Das Christenthum hat das Alterthum überwunden — ja das ist leicht gesagt. Erstens ist es selbst ein Stück Alterthum, zweitens hat es das Alterthum conservirt, drittens ist es mit den reinen Zeiten des Alterthums gar

nicht im Kampf gewesen. Vielmehr: damit das Christenthum erhalten blieb, musste es sich vom Geiste des Alterthums überwinden lassen, zum Beispiel von der Imperium-Vorstellung, der Gemeinde u. s. w. Wir leiden an der ungemeinen Unreinlichkeit und Unklarheit des Menschlichen, an der witzigen Verlogenheit, die das Christenthum über die Menschen gebracht hat.

2.

Mit dem Christenthum erlangte eine Religion das Übergewicht, welche einem vorgriechischen Zustand des Menschen entsprach: Glaube an Zaubervorgänge in allem und jedem, blutige Opfer, abergläubische Angst vor dämonischen Strafgerichten, Verzagen an sich selbst, ekstatisches Brüten und Halluciniren, der Mensch sich selber zum Tummelplatz guter und böser Geister und ihrer Kämpfe geworden.

3.

Das Christenthum hat in Betreff der „weltlichen Dinge“ gerade die gröberen Ansichten der Alten conservirt. Alles Edlere in Ehe, Sclaverei, Staat ist unchristlich. Es brauchte die entstellenden Züge der Weltlichlichkeit, um sich zu beweisen.

4.

Am Ausgange des Alterthums stehen noch ganz unchristliche Gestalten, die schöner, reiner und harmonischer sind als alle christlichen; zum Beispiel Proklos. Die Mystik, sein Synkretismus sind Dinge, die ihm gerade das Christenthum nicht vorwerfen darf. Jedenfalls wäre es mein Wunsch, mit denen zusammenzuleben. Denen gegenüber erscheint das Christenthum nur wie

die roheste Vergröberung, für den Haufen und die Ruchlosen hergerichtet.

5.

Religionen verstehe ich als Narkosen: aber werden sie solchen Völkern gegeben wie den Germanen, so sind es reine Gifte.

6.

Das Humanistische ist von Karl dem Grossen mächtig angepflanzt worden, während er gegen das Heidnische mit den härtesten Zwangsmitteln vorgieng. Die antike Mythologie wurde verbreitet, die deutsche wie ein Verbrechen behandelt. Ich glaube, hier lag das Gefühl zu Grunde, dass das Christenthum eben schon fertig geworden sei mit der antiken Religion: man fürchtete sie nicht, aber benutzte die auf ihr ruhende Cultur des Alterthums. Die deutsche Götterwelt fürchtete man. — Eine grosse Äusserlichkeit in der Auffassung des Alterthums, fast nur die Schätzung seiner formalen Fertigkeiten und seiner Kenntnisse, muss hier gepflanzt worden sein. Es sind die Mächte zu nennen, die einer Vertiefung der Einsicht in's Alterthum im Wege gestanden haben:

1. Die Cultur des Alterthums wird als Reizmittel zur Annahme des Christenthums benutzt: es ist gleichsam das Draufgeld für die Bekehrung, die Versüssung beim Einschlürfen jenes Giftes.

2. Dann war man der Hülfsmittel der antiken Cultur benöthigt, als Waffen zum geistigen Schutz des Christenthums. Selbst die Reformation konnte die classischen Studien in diesem Sinne nicht entbehren.

Dagegen beginnt nun die Renaissance mit reinerem Sinne die classischen Studien, aber durchaus auch im christenfeindlichen; sie zeigt ein Erwachen der Ehrlichkeit im Süden, wie die Reformation im Norden. Vertragen

konnten sie sich freilich nicht, denn ernstliche Neigung zum Alterthum macht unchristlich. Es ist der Kirche im ganzen gelungen, den classischen Studien eine unschädliche Wendung zu geben: der Philologe wurde erfunden, als Gelehrter, der im übrigen Priester oder sonst so etwas ist. Und auch im Bereiche der Reformation gelang es, den Gelehrten ebenfalls zu castriren. Deshalb ist Friedrich August Wolf merkwürdig, weil er den Stand von der Zucht der Theologie befreite: aber seine That wurde nicht völlig verstanden, denn ein angreifendes, actives Element, wie es den Poeten-Philologen der Renaissance anhaftet, wurde nicht entwickelt. Die Befreiung kam der Wissenschaft, nicht den Menschen zu gute.

7.

Die deutsche Reformation entfernte uns vom Alterthum: musste sie das? Sie entdeckte den alten Widerspruch „Heidenthum — Christenthum" von neuem; sie war zugleich ein Protest gegen die decorative Cultur der Renaissance; es war ein Sieg über dieselbe Cultur, die beim Beginn des Christenthums besiegt wurde.

8.

Friedrich August Wolf erinnert einmal daran, wie furchtsam und schwächlich die ersten Schritte waren, die unsere Ahnherrn zur Gestaltung der Wissenschaft thaten, wie sogar lateinische Classiker gleich verdächtiger Waare unter Vorwänden auf den Markt der Universitäten eingeschwärzt werden mussten; im Göttinger Lections-Katalog von 1737 kündigt J. M. Gesner *Horatii Odas* an *„ut imprimis quid prodesse in severioribus studiis possint, ostendat."*

Newton wundert sich, dass Männer wie Bentley und Hare sich über ein Komödiantenbuch herumschlügen (weil sie beide theologische Würdenträger waren).

Bentley war zugleich *defensor fidei*; Scaliger war freilich ein Feind der Jesuiten und deshalb sehr angegriffen.

9.

Es ist fast lächerlich zu sehen, wie fast alle Wissenschaften und Künste in der neueren Zeit wieder aus dem Samen aufwachsen, der aus dem Alterthum zugeweht wird, und wie das Christenthum hier nur als ein böser Frost einer langen Nacht erscheint, bei dem man glauben sollte, es sei für alle Zeit mit der Vernunft und der Ehrlichkeit der Menschen vorbei. Der Kampf gegen den natürlichen Menschen hat den unnatürlichen Menschen gemacht.

10.

Classische Bildung! Ja wenn es nur wenigstens soviel Heidenthum wäre, wieviel Goethe an Winckelmann fand und verherrlichte — es war nicht gar zu viel. Aber nun das ganze unwahre Christenthum unserer Zeiten mit dazu oder mitten darunter — das ist mir zu viel und ich muss mir helfen, indem ich meinen Ekel einmal darüber auslasse. — Man glaubt förmlich an Zauberei in Betreff dieser „classischen Bildung". Aber natürlich müssten doch die, welche das Alterthum noch am meisten haben, auch diese Bildung am meisten haben, die Philologen: aber was ist an ihnen classisch?

5. Don Quixoterie in der Verehrung des Alterthums.

1.

Das Unvolksthümliche der neuen Renaissance-Cultur: eine furchtbare Thatsache!

2.

Die Verehrung des classischen Alterthums, wie sie die Italiäner zeigten, das heisst also: die einzig ernsthafte uneigennützige hingebende Verehrung, welche das Alterthum bis jetzt gefunden hat, ist ein grossartiges Beispiel der Don Quixoterie: und so etwas ist also Philologie besten Falls. So schon bei den alexandrinischen Gelehrten, so bei allen den Sophisten des ersten und zweiten Jahrhunderts, bei den Atticisten u. s. w. Man ahmt etwas rein Chimärisches nach, und läuft einer Wunderwelt hinterdrein, die nie existirt hat. Es geht ein solcher Zug schon durch das Alterthum: die Art, wie man die homerischen Helden copirte, der ganze Verkehr mit dem Mythus hat etwas davon. Allmählich ist das ganze Griechenthum selber zu einem Objecte des Don Quixote geworden. Man kann unsre moderne Welt nicht verstehn, wenn man nicht den ungeheuren Einfluss des rein Phantastischen einsieht. Dem steht nun entgegen: es kann keine Nachahmung geben. Alles Nachahmen ist nur ein künstlerisches Phänomen, also auf den Schein gerichtet; etwas Lebendiges kann Manieren, Gedanken u.s.w. annehmen durch Nachahmung, aber sie kann nichts erzeugen. Eine Cultur, welche der griechischen nachläuft, kann nichts erzeugen. Wohl kann der Schaffende überall her entlehnen und sich nähren. Und so werden wir auch nur als Schaffende etwas von den Griechen haben können. Worin aber wären die Philologen Schaffende! Es muss einige unreinliche Gewerbe geben, Abdecker; auch Correctoren: sollten die Philologen etwa so ein unreinliches Gewerbe vorstellen?

6. Das Alterthum als Vorschule der Wissenschaft.

1.

Hoffentlich giebt es einige, die es als Problem empfinden, warum gerade die Philologen die Erzieher der edleren Jugend sein sollen. Es wird vielleicht nicht immer so sein. — An sich wäre es ja viel natürlicher, dass man der Jugend geographische, naturwissenschaftliche, nationalökonomische, gesellige Grundsätze beibrächte, dass man sie allmählich zur Betrachtung des Lebens führte und endlich, spät, die merkwürdigsten Vergangenheiten vorführte. So dass Kenntniss des Alterthums zum Letzten gehörte, was einer erwürbe; ist diese Stellung des Alterthums in der Erziehung die für das Alterthum ehrenvollere oder die gewöhnliche? — Jetzt wird es als Propädeutik benutzt, für Denken, Sprechen, Schreiben; es gab eine Zeit, wo es der Inbegriff der weltlichen Kenntnisse war, und man eben das durch seine Erlernung erreichen wollte, was man jetzt durch jenen eben beschriebenen Studienplan erreichen würde (der sich eben den verzwickten Kenntnissen der Zeit entsprechend verwandelt hat). Also hat sich die innere Absicht im philologischen Lehrerthum ganz umgeändert, einst war dies die materielle Belehrung, jetzt nur noch die formale.

2.

Wäre die Aufgabe des Philologen, formal zu erziehen, so müsste er gehen, tanzen, sprechen, singen, sich gebahren, sich unterreden lehren: und das lernte man auch ungefähr bei den formalen Erziehern des zweiten und dritten Jahrhunderts. Aber so denkt man immer nur an die Erziehung des wissenschaftlichen

Menschen, und da heisst „formal“: denken und schreiben, kaum reden.

3.

Wenn das Gymnasium zur Wissenschaft erziehn soll, so sagt man jetzt: es kann die Vorbereitung zu keiner Wissenschaft mehr geben, so umfassend sind die Wissenschaften geworden. Folglich muss man allgemein, das heisst für alle Wissenschaften, das heisst für die Wissenschaftlichkeit vorbereiten — und dazu dienen die classischen Studien! — Wunderlicher Sprung! Eine sehr verzweifelte Rechtfertigung! Das Bestehende soll Recht behalten, auch nachdem klar eingesehen ist, dass das bisherige Recht, auf dem es ruhte, zum Unrecht geworden ist.

4.

Ist es wahr, dass der Philolog, insofern er das Alterthum zur formalen Bildung verwendet, selber formal gebildet ist? Aber was für ein Gegensatz: formal und materiell! Hier ist materiell: Kenntnisse, Facta; formal: die Art wie man denkt, spricht, schreibt, also wie man Kenntnisse sich verschafft und sie verbreitet.

5.

Denen, welche sagen: „aber immer bleibt doch noch das Alterthum übrig als Object reiner Wissenschaft, wenn auch alle seine erziehenden Absichten geleugnet werden“, ist zu antworten: was ist hier reine Wissenschaft! Es sollen Handlungen und Eigenschaften beurtheilt werden, und der Urtheilende muss darüber stehen: also hättet ihr erst dafür zu sorgen, das Alterthum zu überwinden. Bevor ihr das nicht thut, ist eure Wissenschaft nicht rein, sondern unrein und beschränkt: wie es zu spüren ist.

7. Der Schulmeister-Dünkel.

1.

Das Fundament, auf dem noch die allgemeine Schätzung des Alterthums ruht, sind Vorurtheile: werden diese beseitigt, so dürfte sich die Schätzung in einen gründlichen Hass verwandeln. Hegen nun die Philologen auch diese Vorurtheile? Dann kennen sie das Alterthum nicht. Hegen sie dieselben nicht — wie steht es dann mit ihrer Redlichkeit! Wo zeigt sich aber, dass sie dieselben absichtlich zerstörten?

2.

„Classische Bildung"! Was sieht man denn! Ein Ding, das nichts wirkt ausser Befreiung vom Militärdienst und Doctortitel!

3.

Aus den Reden über Philologie, wenn sie von Philologen kommen, erfährt man nichts, es ist die reinste Schwätzerei; zum Beispiel Jahn's „Bedeutung und Stellung der Alterthumsstudien in Deutschland". Gar kein Gefühl, was zu vertheidigen, was zu schützen ist: so reden Leute, die noch gar nicht darüber nachgedacht haben, dass man sie angreifen könnte.

4.

Im ganzen hat die heutige Philologie den leitenden Faden verloren: die welche sie früher leiteten, werden verneint; aber im ganzen beruht die ganze Wirkung und Schätzung noch auf dem Ruhm jener früheren Leitung, zum Beispiel dem der Humanität.

8. Die Künstler und das Alterthum.

1.

Die Künstler (Goethe) machen unwillkürlich das von ihnen erkannte Maass und die Sophrosyne zu einer Eigenschaft des gesammten Alterthums.

2.

In Betreff der Einfachheit des Alterthums steht es wie bei der Einfachheit des Stils; es ist das Höchste, was man erkennt und nachzuahmen hat, aber auch das Letzte. Man denke, dass die classische Prosa der Griechen auch ein spätes Resultat ist.

9. Schlussfolgerungen: Abrechnung mit dem Alterthum.

1.

Es müssen philosophische Köpfe darüber kommen und einmal die Gesammtabrechnung des Alterthums vorlegen. Sobald diese vorliegt, so wird es überwunden sein. Man ist viel zu stark mit allem Fehlerhaften, das uns quält, vom Alterthum abhängig, als dass man es noch lange milde behandeln wird. Die ungeheuerste Frevelthat der Menschheit, dass das Christenthum möglich werden konnte, so wie es möglich wurde, ist die Schuld des Alterthums. Mit dem Christenthum wird auch das Alterthum abgeräumt werden. — Jetzt ist es sehr nahe hinter uns, und gerecht zu sein gewiss nicht möglich. Es ist in der scheusslichsten Weise zur Unterdrückung benutzt worden und hat die religiöse Unterdrückung unter-

stützt, dadurch dass es sie mit „Bildung“ maskirte. Der Hauptwitz war: „das Alterthum ist durch das Christenthum überwunden worden!“ Dies war eine historische Thatsache, und so wurde die Beschäftigung mit ihm unschädlich. Ja es ist so plausibel, die christliche Ethik „tiefer“ zu finden als Sokrates! Mit Plato konnte man es schon aufnehmen! Es ist eine nochmalige Wiederkäuung desselben Kampfes, der sich in den ersten Jahrhunderten schon abspielte. Nur dass jetzt ein ganz blasses Gespenst an Stelle des damals recht sichtbaren Alterthums getreten ist, und freilich auch das Christenthum recht gespenstisch geworden ist. Es ist ein Kampf nach der Entscheidungsschlacht, ein Nachzittern. Zuletzt sind alle die Mächte, aus denen das Alterthum besteht, im Christenthum in der rohesten Gestalt zu Tage getreten, es ist nichts Neues, nur quantitativ extraordinär.

Auf immer trennt uns von der alten Cultur, dass ihre Grundlage durch und durch für uns hinfällig geworden ist. Eine Kritik der Griechen ist insofern zugleich eine Kritik des Christenthums, denn die Grundlage im Geisterglauben, im religiösen Cultus, in der Naturverzauberung ist dieselbe. — Es giebt jetzt noch zahlreiche rückständige Stufen, aber sie sind schon im Begriff zu verfallen.

Dies wäre eine Aufgabe, das Griechenthum als unwiederbringlich zu kennzeichnen und damit auch das Christenthum und die bisherigen Fundamente unsrer Societät und Politik.

Gefährliche Bedeutung der Kunst: als Bewahrerin und Galvanisirung abgestorbener und absterbender Vorstellungen; der Historie, insofern sie uns in überwundene Gefühle zurückversetzen will. „Historisch“ empfinden, „gerecht sein“ gegen Vergangenes ist nur

möglich, wenn wir zugleich darüber hinaus sind. Aber die Gefahr bei der hier geforderten Anempfindung ist gross: lassen wir doch die Todten ihre Todten begraben: so nehmen wir nicht selber Leichengeruch an.

2.

Dass man nur durch das Alterthum Bildung gewinnen könne, ist nicht wahr. Aber man kann von dort aus welche gewinnen, doch die Bildung, welche man jetzt so nennt, nicht. Nur auf einem ganz castrirten und verlogenen Studium des Alterthums erbaut sich unsere Bildung. Um nun zu sehn, wie wirkungslos dies Studium ist, sehe man nur die Philologen an: die müssten ja am besten durch das Alterthum erzogen sein.

2. Zweiter Abschnitt:

Die Genesis des jetzigen Philologen.

> Die Muschel ist inwendig krumm, aussen rauh; wenn sie beim Blasen brummt, dann erst bekommt man die rechte Achtung vor ihr.
>
> (Indischer Spruch.)

1.

Wie wenig Vernunft, wie sehr der Zufall unter den Menschen herrscht, zeigt das fast regelmässige Missverhältniss zwischen dem sogenannten Lebensberufe und der Disposition dazu, dem ersichtlichen Nichtberufensein: die glücklichen Fälle sind Ausnahmen wie die glücklichen Ehen, und auch diese werden nicht durch Vernunft herbeigeführt. Der Mensch wählt den Beruf, wo er noch nicht fähig zum Wählen ist; er kennt die verschiedenen Berufe nicht, er kennt sich selbst nicht; er verbringt seine thätigsten Jahre dann in diesem Berufe, verwendet all sein Nachdenken darauf, wird erfahrner; erreicht er die

Höhe seiner Einsicht, dann ist es gewöhnlich zu spät, um etwas Neues zu beginnen, und die Weisheit hat auf Erden fast immer etwas Altersschwaches und Mangel an Muskelkraft an sich gehabt.

Die Aufgabe ist meistens die, wieder gut zu machen, ungefähr zurechtzulegen, was in der Anlage verfehlt war; viele werden erkennen, dass der spätere Theil des Lebens eine Absichtlichkeit zeigt, die aus ursprünglicher Disharmonie entstanden ist; es lebt sich schwer. Am Ende des Lebens ist man's aber doch gewohnt — dann kann man sich über sein Leben irren und seine Dummheit loben: *bene navigavi cum naufragium feci,* oder gar ein Preislied auf die „Vorsehung" anstimmen.

2.

Der Untergang der Philologen-Poeten liegt zu gutem Theile in ihrer persönlichen Verderbniss; ihre Art wächst später weiter, wie zum Beispiel Goethe und Leopardi solche Erscheinungen sind. Hinter ihnen pflügen die reinen Philologen-Gelehrten nach. Die ganze Art hebt an mit der Sophistik des zweiten Jahrhunderts.

3.

In der Jugendzeit Winckelmann's gab es eigentlich kein philologisches Studium als in dem gemeinen Dienste von broterwerbenden Disciplinen — man las und erklärte damals die Alten, um sich besser zur Auslegung der Bibel und des Corpus Juris vorzubereiten.

Der achte April 1777, wo Friedrich August Wolf für sich den Namen *„studiosus philologiae"* erfand, ist der Geburtstag der Philologie.

4.

Ich frage nun nach der Entstehung des Philologen und behaupte

1. der junge Mensch kann gar nicht wissen, wer Griechen und Römer sind,
2. er weiss nicht, ob er zu ihrer Erforschung sich eignet,
3. und erst recht nicht, inwiefern er sich mit diesem Wissen zum Lehrer eignet. Das was ihn also bestimmt, ist nicht Einsicht in sich und seine Wissenschaft, sondern
   a) Nachahmung,
   b) Bequemlichkeit, dadurch dass er forttreibt, was er auf der Schule trieb,
   c) allmählich auch die Absicht auf Broterwerb.

Ich meine, 99 von 100 Philologen sollten keine sein.

Strengere Religionen fordern, dass der Mensch seine Thätigkeit nur als ein Mittel eines metaphysischen Planes verstehe: eine misslungene Wahl des Berufes lässt sich dann als Prüfung des Individuums zurechtlegen. Religionen nehmen nur das Heil des Individuums in's Auge: ob der nun Sclave oder Freier, Kaufmann oder Gelehrter ist, sein Lebensziel liegt nicht in seinem Berufe, und deshalb ist eine falsche Wahl kein grosses Unglück. Dies diene dazu, die Philologen zu trösten; aber nackte Einsicht für die echten Philologen: was wird aus eurer Wissenschaft, die von solchen 99 betrieben wird? Diese eigentlich ungeeignete Majorität legt sich die Wissenschaft zurecht und stellt an sich die Forderung nach den Fähigkeiten und Neigungen der Majorität: sie tyrannisirt damit den eigentlichen Befähigten, jenen Hundertsten. Hat sie die Erziehung in den Händen, so erzieht sie be-

wusst oder unbewusst nach dem eignen Vorbild: was wird da aus der Classicität der Griechen und Römer?

Zu beweisen:

A. Das Missverhältniss zwischen Philologen und den Alten.

B. Die Unfähigkeit der Philologen, mit Hülfe der Alten zu erziehen.

C. Die Fälschung der Wissenschaft durch die Unfähigkeit der Majoritäten, die falschen Anforderungen, Verleugnung der eigentlichen Ziele dieser Wissenschaft.

A. Das Missverhältniss zwischen den Philologen und den Alten.

1.

Die Eitelkeit ist die unwillkürliche Neigung, sich als Individuum zu geben, während man keines ist; das heisst: als unabhängig, während man abhängt. Die Weisheit ist das Umgekehrte: sie giebt sich als abhängig, während sie unabhängig ist.

2.

Entstehung des Philologen. Dem grossen Kunstwerk wird sich beim Erscheinen desselben immer ein Betrachter gegenüberstellen, der seine Wirkung nicht nur empfindet, sondern sie auch verewigen möchte. So auch dem grossen Staate, kurz allem, was den Menschen erhebt. So wollen die Philologen die Wirkung des Alterthums verewigen: das können sie nur als nachschaffende Künstler. Nicht als nachlebende Menschen?

3.

Von den Philologen den stärksten Genuss des Alterthums erwarten, das heisst: von dem Naturforscher das stärkste Naturgefühl, von dem Anatomen das feinste Gefühl für Menschenschönheit.

4.

Griechen und Philologen.

Die Griechen:	Die Philologen sind:
huldigen der Schönheit,	Schwätzer und Tändler,
entwickeln den Leib,	hässliche Scheuchen,
sprechen gut,	Stammler,
sind religiöse Verklärer des Alltäglichen,	schmutzige Pedanten,
sind Hörer und Schauer,	Wortklauber und Nachteulen,
sind für das Symbolische,	unfähig zur Symbolik,
besitzen freie Männlichkeit,	Staatssclaven mit Inbrunst,
besitzen reinen Blick in die Welt,	verzwickte Christen,
sind Pessimisten des Gedankens.	Philister.

5.

Es giebt Dinge, über die das Alterthum belehrt, über welche ich nicht leicht mich öffentlich aussprechen möchte.

B. Unfähigkeit der Philologen mit Hülfe des Alterthums zu erziehen.

1.

Philologen sind Menschen, welche das dumpfe Gefühl des modernen Menschen über eignes Ungenügen benutzen, um daraufhin Geld und Brot zu verdienen.

2.

Unsre Philologen verhalten sich zu wirklichen Erziehern wie die Medicinmänner der Wilden zu wirklichen Ärzten. Welche Verwunderung wird eine ferne Zeit haben!

3.

Ich sehe in den Philologen eine verschworene Gesellschaft, welche die Jugend an der antiken Cultur erziehn will; ich würde es verstehen, wenn man diese Gesellschaft und ihre Absichten von allen Seiten kritisirte. Da käme nun viel darauf an, zu wissen, was diese Philologen unter antiker Cultur verstehen. — Sehe ich zum Beispiel, dass sie gegen die deutsche Philosophie und Musik erzögen, so würde ich sie bekämpfen oder auch die antike Cultur bekämpfen, ersteres vielleicht, indem ich zeigte, dass die Philologen die antike Cultur nicht verstanden haben. Nun sehe ich:

1. grossen Wechsel in der Schätzung der antiken Cultur bei den Philologen,
2. etwas tief Unantikes in ihnen selbst, Unfreies,
3. Unklarheit darüber, welche antike Cultur sie meinen,
4. in den Mitteln vieles Verkehrte, zum Beispiel Gelehrsamkeit,
5. Verquickung mit Christenthum.

4.

Wie man die jungen Leute mit den Alten bekannt macht, hat etwas Respectwidriges: noch schlimmer, es ist unpädagogisch; denn was soll die Bekanntschaft mit Dingen, die der Jüngling unmöglich mit Bewusstsein verehren kann! Vielleicht soll er lernen zu glauben, und deshalb wünsche ich es nicht.

Wir behandeln unsre Jünglinge, als seien sie unterrichtete gereifte Männer, wenn wir ihnen die Griechen vorführen. Was eignet sich denn vom griechischen Wesen überhaupt für die Jugend! Zuletzt bleibt's gar beim Formalen, Einzelnes wird vorgeführt. Sind das Beobachtungen für junge Leute!

Die Inhumanität: selbst aus der Antigone, selbst aus der goethischen Iphigenie.

Der Mangel an Aufklärung.

Das Politische ist nicht für Jünglinge verständlich.

Das Dichterische: eine schlimme Anticipation.

Ich glaube, die Beschäftigung mit dem Alterthum ist in eine falsche Stufe des Lebens verlegt. Ende der zwanziger fängt es an zu dämmern.

Classische Bildung von Gymnasiasten erzielen wollen heisst: Trauben im Februar wollen.

5.

Folgen der Philologie: hochmüthige Anticipation,
Bildungsphilisterei,
Ungründlichkeit,
Überschätzung von Lesen und Schreiben,
Entfremdung von Volk und Volks-Noth.

Die Philologen selbst, Historiker, Philosophen und Juristen, alles durchräuchert vom Dunste. Es sind wirkliche Wissenschaften der Jugend beizubringen. Ebenso wirkliche Künste. So wird auch, im höheren Leben, Verlangen nach wirklicher Historie dasein.

6.

Erziehung ist erst Lehre vom Nothwendigen, dann vom Wechselnden und Veränderlichen. Man führt den Jüngling in die Natur, zeigt ihm überall das Walten von Gesetzen; dann die Gesetze der bürgerlichen Gesellschaft. Hier wird schon die Frage rege: musste das so sein? Allmählich braucht er Geschichte, um zu hören, wie das so geworden ist. Aber damit lernt er, dass es auch anders werden kann. Wie viel Macht über die Dinge hat der Mensch? Das ist die Frage bei aller Erziehung. Um nun zu zeigen, wie ganz anders es sein kann, zeige man zum Beispiel die Griechen. Die Römer braucht man, um zu zeigen, wie es so wurde.

7.

Wenn ich sehe, wie alle Staaten jetzt die classische Bildung fördern, so sage ich: „wie unschädlich muss sie sein!“ und dann: „wie nützlich muss sie sein!“ Sie erwirbt diesen Staaten den Ruhm, die „freie Bildung“ zu fördern. Nun sehe man die Philologen an, um diese „Freiheit“ richtig zu taxiren.

8.

Ich beklage eine Erziehung, bei der es nicht erreicht ist, Wagner zu verstehen, bei der Schopenhauer rauh und misstönend klingt; diese Erziehung ist verfehlt.

C. Die Fälschung der philologischen Wissenschaft.

1.

Es giebt in den Wissenschaften keine Rangfolge: sie kämpfen ebenso wenig um den Vorrang als der Faustkämpfer mit dem Wettläufer.

2.

Beim Durchmustern der Geschichte der Philologie fällt auf, wie wenig wirklich begabte Menschen dabei betheiligt gewesen sind. Unter den berühmtesten sind einige, die sich ihren Verstand durch Vielwisserei zerstört haben, und unter den Verständigsten darunter solche, die mit ihrem Verstande nichts anzufangen wussten als Mücken zu seihen. Es ist eine traurige Geschichte, ich glaube, keine Wissenschaft ist so arm an Talenten. Es sind die Lahmen im Geiste, die in der Wortklauberei ihr Steckenpferd gefunden haben.

Die Bewunderung, die ein scharfsinniger Mann als Philologe erntet, steht im Verhältniss zur Rarität des Scharfsinns bei Philologen.

Ich ziehe vor, etwas zu schreiben, was so gelesen zu werden verdient, wie die Philologen ihre Schriftsteller lesen, als über einem Autor zu hocken. Und überhaupt — auch das geringste Schaffen steht höher als das Reden über Geschaffenes.

3.

Man denke sich, wie anders eine Wissenschaft sich fortpflanzt, wie anders eine specielle Begabung in einer Familie. Eine leibliche Fortpflanzung der einzelnen Wissenschaft ist etwas ganz Seltenes. Ob die Söhne

von Philologen wohl leicht Philologen werden? *Dubito.* So entsteht keine Accumulation philologischer Fähigkeiten, wie etwa in Beethoven's Familie von musikalischen Fähigkeiten. Die meisten fangen von vorn an: und zwar durch Bücher vermittelt, nicht durch Reisen u. s. w. Wohl aber Erziehung.

4.

In unsrer Zeit ist ein Philolog ein Mensch, der ein Buch noch mit der Genauigkeit liest, als ob er vor Erfindung der Buchdruckerkunst geboren wäre.

Ein grosser Werth des Alterthums liegt darin, dass seine Schriften die einzigen sind, welche moderne Menschen noch genau lesen.

5.

Es ist die Auffassung verbreitet, als ob die Philologie nur mit dem schriftlich niedergelegten Gedanken zu thun habe, nur also mit vergangenen Menschen und deren Auffassung der Welt, nie direct mit der Natur. Als ob sie nur die Brille untersuchte, mit der ferne Menschen die Welt ansehen.

Wenn wir aber diese hervorragenden Menschen sammt ihren Gedanken nur als Symptome geistiger Ströme, fortlebender Instincte zu verstehen suchen, so berühren wir direct die Natur. Ebenso wenn wir bis zum Ursprung der Sprache fortgehn.

6.

Proklos, der den aufgehenden Mond in feierlicher Weise anbetet: die ererbte Abrichtung der jetzigen Philologen. Eine gewisse Unfruchtbarkeit der Grundeinsichten hat sich ergeben, denn sie bringen die Wissenschaft, aber nicht die Philologen vorwärts.

7.

Urtheilen ist am schwierigsten. Wie ist wohl einer am geeignetsten zu dieser Schätzung? — Jedenfalls nicht dann, wenn er so zum Philologen abgerichtet wird wie jetzt. Zu sagen, inwiefern die Mittel hier den letzten Zweck unmöglich machen. — Also der Philologe selber ist nicht das Ziel der Philologie.

8.

Leopardi ist das modernste Ideal eines Philologen; die deutschen Philologen können nichts machen. (Voss ist zu studiren dazu!)

9.

Bei der oft so tief sich aufdrängenden Unsicherheit der Divination macht sich von Zeit zu Zeit eine krankhafte Sucht geltend, um jeden Preis zu glauben und sicher sein zu wollen: zum Beispiel Aristoteles gegenüber, oder im Auffinden von Zahlennothwendigkeiten — bei Lachmann fast eine Krankheit.

10.

Es giebt eine Art, sich philologisch zu beschäftigen, und sie ist häufig: man wirft sich besinnungslos auf irgend ein Gebiet oder wird geworfen: von da aus sieht man rechts und links, findet manches Gute und Neue — aber in einer unbewachten Stunde sagt man sich doch: „was Teufel geht mich gerade das alles an?“ Inzwischen ist man alt geworden, hat sich gewöhnt und läuft so weiter, so wie in der Ehe.

11.

Sprachstudium verstehe ich. Aber ein classischer Philologe muss viel mehr sein als ein wissenschaftlicher Mensch: er muss der typische Lehrer sein. Oder er muss viel weniger sein: ein schlichter Sammler, der es sich dann gefallen lassen muss, wenn ihm ein kühner Geist das Gesammelte wegnimmt.

12.

Wenn Philologie nicht Krämerei oder Heuchelei sein soll, so ist bei ihr ein Fortleben im alten Kreise nicht möglich. „Lessing auf die Dauer nicht möglich".

Es ist consequent, dass die Sprachwissenschaft nichts mit der classischen Philologie zu thun haben will. Nur die halben Naturen suchen einen Compromiss.

13.

Bei der Erziehung des jetzigen Philologen ist der Einfluss der Sprachwissenschaft zu erwähnen und zu beurtheilen; für einen Philologen ziemlich abzulehnen: die Fragen nach den Uranfängen der Griechen und Römer sollen ihn nichts angehen: wie kann man sich auch sein Thema so verderben.

14.

„Man soll einen Zug zu den Alten haben", wozu ich hinzufügen muss: nur darf er nicht zu stark sein. Sonst wird man gewiss kein „classischer Philologe". In diesem Sinne warne ich vor der Philologie.

15.

An den Philologen bemerke ich:

1. Mangel an Respect vor dem Alterthum.
2. Weichlichkeit und Schönrednerei, vielleicht gar Apologie.
3. Einfaches Historisiren.
4. Einbildung über sich selbst.
5. Unterschätzung der begabten Philologen.
6. Überspannung des Gedächtnisses, geringe Entwicklung des Urtheils.

16.

Bergk's Litteraturgeschichte: nicht ein Fünkchen griechischen Feuers und griechischen Sinnes.

17.

Ich freue mich von Bentley zu lesen *„non tam grande pretium emendatiunculis meis statuere soleo, ut singularem aliquam gratiam inde sperem aut exigam"*.

18.

Horaz ist durch Bentley vor einen Richterstuhl gestellt, den er abweisen müsste. Das Verfahren bei Horaz hat etwas Schulmeisterliches, nur dass nicht Horaz selbst censirt werden soll, sondern seine Überlieferer; in Wahrheit und im ganzen trifft es aber Horaz.

19.

Mir steht nun einmal fest, dass eine einzige Zeile geschrieben zu haben, welche es verdient, von Gelehrten

späterer Zeit commentirt zu werden, das Verdienst des grössten Kritikers aufwiegt. Es liegt eine tiefe Bescheidenheit im Philologen. Texte verbessern ist eine unterhaltende Arbeit für Gelehrte, es ist ein Rebusrathen; aber man sollte es für keine zu wichtige Sache ansehn. Schlimm, wenn das Alterthum weniger deutlich zu uns redete, weil eine Million Worte im Wege stünden!

20.

Ein Schullehrer sagte zu Bentley: „Master, ich werde euren Enkel zu einem ebenso grossen Gelehrten machen als ihr seid". „Wie so?" sagte Bentley. „Wenn ich nun mehr vergessen hätte, als du je wusstest?"

21.

Wolf nennt es die Blume aller geschichtlichen Forschung, sich zu den grossen und allgemeinen Ansichten des Ganzen zu erheben und zu der tiefsinnig aufgefassten Unterscheidung der Fortgänge in der Kunst und der verschiedenen Stile. Aber Wolf giebt zu, Winckelmann fehlte jenes gemeinere Talent, die philologische Kritik, oder es kam nicht recht zur Thätigkeit: „eine seltne Mischung von Geisteskälte und kleinlicher unruhiger Sorge um hundert an sich geringfügige Dinge mit einem alles beseelenden, das Einzelne verschlingenden Feuer und einer Gabe der Divination, die dem Ungeweihten ein Ärgerniss ist".

3. Dritter Abschnitt:

Wirkung auf die Nichtphilologen.

1.

Nun wird es nicht mehr verwundern, dass die Bildung der Zeit, bei solchen Lehrern, nichts taugt. Ich entziehe mich nie, eine Schilderung von dieser Unbildung zu machen. Und zwar gerade in Beziehung auf die Dinge, wo man vom Alterthum lernen müsste, wenn man es überhaupt könnte.

2.

Eigenthümlich bedeutende Stellung der Philologen: ein ganzer Stand, dem die Jugend anvertraut ist, und der ein specielles Alterthum zu erforschen hat. Offenbar legt man den höchsten Werth auf dies Alterthum. Wenn man das Alterthum aber falsch abgeschätzt hätte, so fehlte plötzlich das Fundament für die erhabene Stellung der Philologen. Jedenfalls hat man das Alterthum sehr verschieden abgeschätzt: und darnach hat sich jedesmal die Würdigung der Philologen gerichtet. Dieser Stand hat seine Kraft aus starken Vorurtheilen zu Gunsten des Alterthums geschöpft. — Dies ist zu schildern. — Jetzt fühlt er, dass wenn endlich diesen Vorurtheilen gründlich widersprochen würde, und das Alterthum rein geschildert würde, sofort jenes günstige Vorurtheil für die Philologen schwände. Es ist also ein Standesinteresse,

reinere Einsichten über das Alterthum nicht aufkommen zu lassen: zumal die Einsicht, dass das Alterthum im tiefsten Sinne unzeitgemäss macht.

Es ist zweitens ein Standesinteresse der Philologen, keine höhere Anschauung über den Lehrerberuf aufkommen zu lassen als die, welcher sie entsprechen können.

3.

Ausser der grossen Zahl unbefähigter Philologen giebt es nun umgekehrt eine Zahl von geborenen Philologen, welche durch irgendwelche Umstände verhindert sind, welche zu werden. Das wichtigste Hinderniss aber, welches diese geborenen Philologen abhält, ist schlechte Repräsentation der Philologie durch die unberufenen Philologen.

4.

Merkwürdig ist Wolf's Urtheil über die Liebhaber philologischer Kenntnisse: „Fanden sie sich von der Natur mit Anlagen ausgestattet, die dem Geiste der Alten verwandt oder einer leichten Versetzung in fremde Denkarten und Lagen des Lebens empfänglich waren, so erlangten sie allerdings durch solche halbe Bekanntschaften mit den besten Schriftstellern mehr von dem Reichthum jener kraftvollen Naturen und grossen Muster im Denken und Handeln, als die meisten von denen, die ihnen sich lebenslang zu Dolmetschern anboten".

5.

Die unwahre Begeisterung für das Alterthum, in der viele Philologen leben. Eigentlich überfällt uns das Alterthum, wenn wir jung sind, mit einer Fülle von Trivialitäten, besonders glauben wir über die Ethik hin-

aus zu sein. Und Homer und Walther Scott — wer erlangt wohl den Preis? Wenn man ehrlich ist! Wäre die Begeisterung gross, so würde man schwerlich seinen Lebensberuf darin suchen. Ich meine: erst spät beginnt es zu dämmern, was wir an den Griechen haben können: erst wenn wir viel erlebt, viel durchdacht haben.

6.

Wo zeigt sich die Wirkung des Alterthums? Nicht einmal in der Sprache, nicht in der Nachahmung von irgend etwas, nicht einmal in einer Verkehrtheit, wie die Franzosen sie gezeigt haben. Unsere Museen füllen sich; ich empfinde immer Ekel, wenn ich reine nackte Figuren griechischen Stils sehe: vor der gedankenlosen Philisterei, die alles auffressen will.

7.

Kennen die Philologen die Gegenwart? Sie vergleichen unsere Zeit mit der perikleischen in Schulprogrammen, reden von einem „Homer congenialen" Geiste Gustav Freitag's, gratuliren sich zum Wiedererwachen des Nationalgefühls. Ich erinnere mich einer Parodie auf die Leichenrede des Perikles, von Gustav Freitag, wo dieser mit steifen Hosen geborene Dichter das Glück schildert, das jetzt die sechzigjährigen Männer empfinden. — Alles reine Caricatur! So die Wirkung! Tiefe Trauer und Hohn und Zurückgezogenheit bleibt dem übrig, der mehr davon gesehn hat.

8.

Sie haben verlernt zu andern Menschen zu reden, und weil sie nicht zu älteren Leuten reden können, können sie es auch nicht zu jungen.

9.

Es fehlt ihnen die eigentliche Lust an den starken und kräftigen Zügen des Alterthums. Sie werden Lobredner und werden dadurch lächerlich.

10.

Wolf sagt: „überall ist es ja meist weniges, was aus wohlverdauter Gelehrsamkeit gewonnen wird für geistigen Nahrungssaft."

11.

Wolf macht darauf aufmerksam, dass das Alterthum nur Theorien der Rede und Dichtkunst kannte, welche die Production erleichtern, *τέχναι* und *artes,* die wirkliche Redner und Dichter bildeten: „da wir heut zu Tage bald Theorien haben werden, wonach sich ebenso wenig eine Rede oder ein Gedicht machen lässt, als ein Gewitter nach einer Brontologie".

12.

„Am Ende dürften nur die Wenigen zu echter vollendeter Kennerschaft gelangen, die mit künstlerischem Talent geboren und mit Gelehrsamkeit ausgerüstet, die besten Gelegenheiten benutzen, die nöthigen technischen Kenntnisse sich praktisch und theoretisch zu erwerben." Wolf. Wahr!

13.

Die Alten sind nach Goethe „die Verzweiflung der Nacheifernden". Voltaire hat gesagt: „wenn die Bewunderer Homer's aufrichtig wären, so würden sie die Langeweile eingestehen, die ihnen ihr Liebling so oft verursacht".

4. Vierter Abschnitt:

Die wirklichen Griechen und ihre Abschwächung durch die Philologen.

A. Philologen und Griechen.

1.

Die Hadesschatten des Homer — welcher Art von Existenz sind sie eigentlich nachgemalt? Ich glaube, es ist die Beschreibung des Philologen; es ist besser Tagelöhner sein, als so eine leblose Erinnerung an Vergangenes — Grosses und Kleines.

2.

Es ist genau nebeneinander zu stellen, weshalb Griechen und Philologen sich missverstehen müssen: dabei ist die Charakteristik der Griechen mit zu geben.

3.

Die Stellung des Philologen zum Alterthum ist entschuldigend oder auch von der Absicht eingegeben, das was unsre Zeit hochschätzt, im Alterthum nachzuweisen. Der richtige Ausgangspunkt ist der umgekehrte:

nämlich von der Einsicht in die moderne Verkehrtheit auszugehn und zurückzusehn: vieles sehr Anstössige im Alterthum erscheint dann als tiefsinnige Nothwendigkeit. Man muss sich klar machen, dass wir uns ganz absurd ausnehmen, wenn wir das Alterthum vertheidigen und beschönigen: was sind wir!

4.

Die ausgezeichnete Tochter Johanna bedauerte Bentley, dass er soviel Zeit und Talent auf die Kritik fremder Werke verwandt habe, anstatt auf selbständige Compositionen. Bentley schwieg eine Zeit lang wie in sich gekehrt; endlich sagte er, ihre Bemerkung sei ganz richtig; er fühle selbst, dass er seine Naturgaben vielleicht noch anders hätte anwenden sollen: indessen habe er früher etwas zur Ehre Gottes und zum Besten seiner Mitmenschen gethan (er meint seine *Confutation of Atheism)*; nachher aber habe ihn der Genius der alten Heiden an sich gelockt, und in der Verzweiflung, sich auf einem andern Wege zu ihrer Höhe zu erheben, sei er ihnen auf die Schultern gestiegen, um so über ihre Köpfe hinwegzusehn.

5.

Wer keinen Sinn für das Symbolische hat, hat keinen für das Alterthum: diesen Satz wende man auf die nüchternen Philologen an.

6.

Wie fern muss man den Griechen sein, um ihnen eine solche bornirte Autochthonie zuzutrauen wie Ottfried Müller! Wie christlich, um mit Welcker die Griechen für ursprüngliche Monotheisten zu halten! Wie quälen sich

die Philologen mit der Frage, ob Homer geschrieben habe, ohne den viel höheren Satz zu begreifen, dass die griechische Kunst eine lange innere Feindseligkeit gegen Schriftwesen hatte und nicht gelesen werden wollte.

7.

Übertragung der Bewegung ist Vererbung: das sage man sich bei der Wirkung der Griechen auf Philologen.

8.

Die Consequenz, die man am Gelehrten schätzt, ist den Griechen gegenüber Pedanterie.

9.

Mit Arbeitsamkeit lässt sich nicht viel erzwingen, wenn der Kopf stumpf ist. Über Homer herfallende Philologen glauben, man könne es erzwingen. Das Alterthum redet mit uns, wann es Lust hat, nicht wann wir.

10.

Mit einer Veränderung eines Wortes von Baco von Verulam kann man sagen: *infimarum Graecorum virtutum, apud philologos, laus est, mediarum admiratio, supremarum sensus nullus.*

B. Andeutungen über die Griechen.

1.

Zum Griechen verhält sich der Barbar wie „zum frei beweglichen, ja geflügelten Thiere die an ihren Felsen gekittete Muschel, welche abwarten muss, was der Zufall ihr zuführt". Schopenhauer'sches Bild.

2.

Es bleibt ein grosser Zweifel übrig, ob man aus den Sprachen auf Nationalität und auf Verwandtschaft mit andern Nationen schliessen darf; eine siegreiche Sprache ist nichts als ein häufiges (nicht einmal regelmässiges) Zeichen einer gelungenen Überwältigung. Wo hätte es je autochthone Völker gegeben! Es ist ein ganz unklarer Begriff, von Griechen zu reden, die noch nicht in Griechenland lebten. Das Eigenthümlich-Griechische ist viel weniger das Resultat der Anlage als der adaptirten Institutionen, und auch der angenommenen Sprache.

3.

Die Constitution der Polis ist eine phönicische Erfindung: selbst dies haben die Hellenen nachgemacht. Sie haben lange Zeit wie freudige Dilettanten an allem herumgelernt; wie auch die Aphrodite phönicisch ist. Sie leugnen auch gar nicht das Eingewanderte und Nicht-Ursprüngliche ab.

4.

Im religiösen Cultus ist ein frührer Culturgrad festgehalten, es sind „Überlebsel“. Die Zeiten, welche ihn feiern, sind nicht die, welche ihn erfinden. Der Gegensatz ist oft sehr bunt. Der griechische Cultus führt uns in eine vorhomerische Gesinnung und Gesittung zurück, ist fast das älteste, was wir von den Griechen wissen, älter als die Mythologie, welche die Dichter wesentlich umgebildet haben, so wie wir sie kennen. — Kann man diesen Cult griechisch nennen? Ich zweifle: sie sind Vollender, nicht Erfinder. Sie conserviren durch diese schöne Vollendung.

5.

Es giebt Gebiete, wo die *ratio* nur Unfug anrichten wird, und der Philolog, der nichts weiter hat, damit verloren ist und nie die Wahrheit sehen kann; zum Beispiel bei Betrachtung der griechischen Mythologie. Natürlich hat ein Phantast auch noch keinen Anspruch: man muss griechische Phantasie und etwas von griechischer Frömmigkeit haben. Selbst der Dichter braucht in sich nicht consequent zu sein, und überhaupt ist Consequenz das Letzte, wozu sich die Griechen verstehen würden.

6.

Fast alle griechischen Gottheiten sind angesammelte; eine Schicht wieder über der andern, bald verwachsen, bald nothdürftig verkittet. Dies wissenschaftlich auseinanderzuklauben scheint mir kaum möglich: denn dafür kann es keine gute Methode geben: der elende Schluss der Analogie ist hier schon ein sehr guter Schluss.

7.

Für manche Philologen ist die Mythologie ein Bilderbuch der Naturwissenschaften.

8.

Jede Religion hat für ihre höchsten Bilder ein Analogon in einem Seelenzustande. Der Gott Mahomet's die Einsamkeit der Wüste, fernes Gebrüll des Löwen, Vision eines schrecklichen Kämpfers. Der Gott der Christen: alles was sich Männer und Weiber bei dem Worte „Liebe“ denken. Der Gott der Griechen: eine schöne Traumgestalt.

9.

Zu einem griechischen Polytheismus gehört viel Geist; es ist freilich sparsamer mit dem Geist umgegangen, wenn man nur einen Gott hat.

10.

Die griechische Moral beruht nicht auf der Religion, sondern auf der Polis.

Es gab nur Priester einzelner Götter, nicht Vertreter der ganzen Religion: also keinen Stand. Ebenfalls keine heilige Urkunde.

11.

Die „leichtlebenden" Götter: das ist die höchste Verschönerung, die der Welt zu Theil geworden ist; im Gefühl, wie schwer es sich lebt.

12.

Die griechischen Götter verlangten keine Sinnesänderung und waren überhaupt nicht so lästig und zudringlich: da war es auch möglich, sie ernst zu nehmen und zu glauben. Zu Homer's Zeiten war das griechische Wesen übrigens fertig: Leichtfertigkeit der Bilder und der Phantasie ist nöthig, um das übermässig leidenschaftliche Gemüth etwas zu beschwichtigen und zu befreien.

13.

Es ist gar nicht wahr, dass die Griechen nur auf dieses Leben ihre Blicke gerichtet hatten. Sie litten auch an der Todes- und Höllenangst. Aber keine Reue und Zerknirschung.

14.

Auf Bergen zu wohnen, viel reisen, schnell von der Stelle zu kommen — darin kann man sich jetzt schon

den griechischen Göttern gleichsetzen. Wir wissen auch das Vergangene und beinah das Zukünftige. Was ein Grieche sagen würde, wenn er uns sähe!

15.

Die Griechen als das einzig geniale Volk der Weltgeschichte; auch als Lernende sind sie dies, sie verstehn dies am besten und wissen nicht bloss zu schmücken und zu putzen mit dem Entlehnten: wie es die Römer thun.

Das Genie macht alle Halbbegabten tributpflichtig: so schickten Perser selbst ihre Gesandtschaften an die griechischen Orakel.

Wie stechen die Römer durch ihren trocknen Ernst gegen die genialen Griechen ab!

16.

Die Griechen das Genie unter den Völkern: Kindes-Natur, leichtgläubig, leidenschaftlich. Unbewusst leben sie der Erzeugung des Genius. Feinde der Befangenheit und Dumpfheit. Schmerz. Unverständiges Handeln. Ihre Art von intuitiver Einsicht in das Elend, bei goldenem genial-frohem Temperament. Tiefsinn im Erfassen und Verherrlichen des Nächsten (Feuer, Ackerbau). Lügnerisch, unhistorisch. Die Culturbedeutung der Polis instinctiv erkannt; Centrum und Peripherie für die grossen Menschen günstig (die Übersichtlichkeit einer Stadtgemeinde, auch die Möglichkeit, sie als Ganzes anzureden). Das Individuum zur höchsten Kraft durch die Polis gesteigert. Neid, Eifersucht bei genialen Leuten.

17.

Ausgewählte Punkte aus dem Alterthum: zum Beispiel die Macht, das Feuer und der Schwung der antiken

Musikempfindung (durch die erste pythische Ode), die Reinheit in der historischen Empfindung, die Dankbarkeit für die Segnungen der Cultur, Feuer-Feste, Getreide-Feste. Die Veredelung der Eifersucht, die Griechen das eifersüchtigste Volk. Der Selbstmord, Hass gegen das Alter, gegen die Armuth. Empedokles über die Geschlechtsliebe.

18.

Wenn ich sage, die Griechen waren in Summa doch sittlicher als die modernen Menschen: was heisst das? Die ganze Sichtbarkeit der Seele im Handeln zeigt schon, dass sie ohne Scham waren, sie hatten kein schlechtes Gewissen. Sie waren offener, leidenschaftlicher, wie Künstler sind, eine Art von Kinder-Naivetät begleitet sie; so haben sie bei allem Schlimmen einen Zug von Reinheit an sich, etwas dem Heiligen Nahes. Merkwürdig viel Individuum: sollte darin nicht eine höhere Sittlichkeit liegen? Denkt man sich den Charakter langsam entstanden, was ist es doch, was zuletzt so viel Individualität erzeugt? Vielleicht Eitelkeit unter einander, Wetteifer? Möglich. Wenig Lust am Conventionellen.

19.

Die unmathematische Schwingung der Säule in Pästum ist ein Analogon zur Modification des Tempos: Belebtheit an Stelle eines maschinenhaften Bewegtseins.

20.

Das Steigern des Gegenwärtigen in's Ungeheure und Ewige, zum Beispiel bei Pindar.

21.

Das leibhafte Erscheinen von Göttern, wie bei Sappho's Anrufung der Aphrodite, ist nicht als poetische

Licenz zu verstehen, es sind häufige Hallucinationen. Vieles, wie auch den Wunsch zu sterben, fassen wir zu flach auf, als rhetorisch.

22.

Es fehlt den Griechen die Nüchternheit. Übergrosse Sensibilität, abnorm erhöhtes Nerven- und Cerebralleben, Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit des Willens.

23.

Das glücklichste Loos, welches dem Genie werden kann, ist Entbindung vom Thun und Lassen und freie Musse; und so wussten die Griechen zu schätzen. Segen der Arbeit! *Nugari* nannten die Römer alles Tichten und Trachten der Hellenen. *„Grajis praeter laudem nullius avaris“*, sagt Horaz.

24.

Die Mässigkeit der Griechen in ihrem sinnlichen Aufwand, Essen und Trinken und ihre Lust daran: die olympischen Spiele und ihre Vergötterung — das zeigt, was sie waren.

25.

Der „Dulder“ ist hellenisch: Prometheus, Herakles. Der Heroenmythus ist panhellenisch geworden; dazu gehörte freilich ein Dichter.

26.

Der Panhellene Homer hat seine Lust an der Leichtfertigkeit der Götter; aber erstaunlich ist, wie er ihnen wieder Würde geben kann. Dieses ungeheure Sich-Aufschwingen ist aber griechisch.

27.

Der herrliche Sinn für Ordnung und Gliederung hat den Staat der Athener unsterblich gemacht. — Die zehn Strategen in Athen! Toll! Gar zu sehr ein Opfer auf dem Altar der Eifersucht.

28.

Es ist die Sache des freien Mannes, seiner selbst wegen und nicht in Hinsicht auf andre zu leben. Deshalb hielten die Griechen das Handwerk für unanständig.

29.

Wie wirklich die Griechen selbst in reinen Erfindungen waren, wie sie an der Wirklichkeit fortdichteten, nicht sich aus ihr hinaussehnten.

30.

Ungeheure Kraft der Selbstüberwindung, zum Beispiel im Bürger, in Sokrates, der zu allem Bösen fähig war.

31.

Es ist sehr viel Caricatur, auch bei den Griechen, zum Beispiel die Sorge um's eigne Glück bei den Cynikern.

32.

Gesunder gewandter Körper, reiner und tiefer Sinn in der Betrachtung des Allernächsten, freie Männlichkeit, Glauben an gute Rasse und gute Erziehung, kriegerische Tüchtigkeit, Eifersucht im ἀριστεύειν, Lust an den Künsten, Ehre der freien Musse, Sinn für freie Individuen, für das Symbolische.

33.

Aus der gegenseitigen Todfeindschaft erwächst die griechische Polis und das *αἰὲν ἀριστεύειν*. Hellenisch und philanthropisch waren Gegensätze, obschon die Alten genug sich geschmeichelt haben.

Homer, in der Welt der hellenischen Zwietracht, der panhellenische Grieche. Der Wettkampf der Griechen zeigt sich auch im Symposion, in der Form des geistreichen Gesprächs.

34.

Woher stammt nun der Neid der Götter? Man glaubt nicht an ein ruhend stilles Glück, sondern nur an ein übermüthiges. Es muss den Griechen schlecht zu Muthe gewesen sein, allzuleicht verwundet war ihre Seele: es verbitterte sie, den Glücklichen zu sehen. Das ist griechisch. Wo es ein ausgezeichnetes Talent gab, da mag die Schaar der Eifersüchtigen ungeheuer gross gewesen sein! Traf jenen ein Unglück, so sagte man: „aha! der war auch zu übermüthig!“ Und jeder hätte ebenso sich benommen, wenn er das Talent gehabt hätte, übermüthig: und jeder hätte gern den Gott gespielt, der das Unglück schickt.

Die Götter machen den Menschen noch böser; so ist Menschennatur. Wen wir nicht mögen, von dem wünschen wir, dass er schlechter werde, und freuen uns dann. Es gehört dies in die düstere Philosophie des Hasses, die noch nicht geschrieben ist, weil sie überall das *pudendum* ist, das jeder fühlt.

35.

Die Kette von einem Genius zum andern ist selten eine gerade Linie: so zwischen Äschylus und Sophokles keineswegs. Es lagen eine Menge Entwicklungswege nach Äschylus noch offen, Sophokles schlug einen von ihnen ein.

36.

In Sokrates haben wir einen Vorgang des Bewusstseins gleichsam vor uns offen liegen, aus dem später die Instincte des theoretischen Menschen entstanden sind: dass jemand lieber sterben will, als alt und schwach im Geiste werden.

37.

Der Wunsch, irgend etwas Sicheres in der Ästhetik zu haben, verführte zur Anbetung des Aristoteles; ich glaube, es lässt sich allmählich beweisen, dass er nichts von der Kunst versteht, und dass nur die klugen Gespräche der Athener es sind, deren Wiederhall wir so bei ihm bewundern.

Bei Aristoteles sieht man die weissen Knochen.

38.

Wie man nur ein ganzes Volk verherrlichen und preisen kann! Die Einzelnen sind es, auch bei den Griechen. Die Eigenschaften des Genialen ohne Genialität treffen wir bei dem Durchschnittshellenen, im Grunde alle die gefährlichsten Eigenschaften des Gemüths und des Charakters.

39.

Mich interessirt allein das Verhältniss des Volkes zur Erziehung des Einzelnen; und da ist allerdings bei den Griechen einiges sehr günstig für die Entwicklung des Einzelnen, doch nicht aus Güte des Volkes, sondern aus dem Kampf der bösen Triebe.

40.

Die griechische Geschichte ist immer bisher optimistisch geschrieben worden.

Das Genie hat keinen glücklichen Lebenslauf, es steht im Widerspruch und Kampf mit seiner Zeit. So die Griechen: sie bemühten sich ungeheuer, instinctiv, sich ein sicheres Gehäuse (in der Polis) zu schaffen. Endlich gieng alles in der Politik zu Grunde. Sie waren gezwungen nach aussen hin Stand zu halten: das wurde immer schwieriger, endlich unmöglich.

41.

Das politische Unterliegen Griechenlands ist der grösste Misserfolg der Cultur: denn es hat die grässliche Theorie aufgebracht, dass man die Cultur nur pflegen könne, wenn man zugleich bis an die Zähne bewaffnet und mit Fausthandschuhen angethan sei. Das Aufkommen des Christenthums war der zweite grosse Misserfolg: die rohe Macht dort, der dumpfe Intellect hier kamen zum Siege über das aristokratische Genie unter den Völkern. Philhellene sein heisst: Feind der rohen Macht und der dumpfen Intellecte sein. Insofern war Sparta das Verderben von Hellas, insofern es Athen zwang, bundesstaatlich zu wirken und sich ganz auf Politik zu werfen.

Die Erholungen der Spartaner bestanden in Festen, Jagden und Krieg: ihr alltägliches Leben war zu hart. Im ganzen ist ihr Staat doch eine Caricatur der Polis und ein Verderben von Hellas. Die Erzeugung des vollkommnen Spartaners — aber was ist er Grosses, dass seine Erzeugung einen so brutalen Staat brauchte!

42.

Es wäre viel glücklicher noch gewesen, dass die Perser, als dass gerade die Römer über die Griechen Herr wurden.

5. Fünfter Abschnitt:

Zukünftiges.

A. Die Zukunft der Philologie.

1.

So wie der Mensch zu seinem Lebensberufe steht, skeptisch-melancholisch, so sollen wir uns zu dem höchsten Lebensberufe eines Volkes stellen: um zu begreifen, was Leben ist.

2.

Welchen Zustand nehmen nur die Griechen als Vorbild für ihr Leben im Hades? Blutlos, traumhaft, schwach: es ist die nochmalige Steigerung des Greisenalters, wo das Gedächtniss noch mehr schwindet und der Leib auch noch mehr. Das Greisenalter des Greisenalters — so leben wir in den Augen der Hellenen.

3.

Mein Ziel ist: volle Feindschaft zwischen unserer jetzigen „Cultur“ und dem Alterthume zu erzeugen. Wer der ersten dienen will, muss das letztere hassen.

4.

Es giebt einen alten Kampf der Deutschen gegen das Alterthum, das heisst gegen die alte Cultur: es ist gewiss, dass gerade das Beste und Tiefste am Deutschen sich mit sträubt. Aber der Hauptpunkt ist doch der: jenes Sträuben ist nur im Recht, wenn man die romanisirte Cultur meint: diese ist aber bereits der Abfall einer viel tieferen und edleren. Gegen diese sträubt sich der Deutsche mit Unrecht.

5.

Die Förderung einer Wissenschaft auf Unkosten der Menschen ist die schädlichste Sache von der Welt. Der verkümmerte Mensch ist ein Rückschritt der Menschheit, er wirft in alle Zeit hinaus seinen Schatten. Es entartet die Gesinnung, die natürliche Absicht der einzelnen Wissenschaft: sie selber geht daran endlich zu Grunde; sie steht gefördert da, wirkt aber nicht oder unmoralisch auf das Leben. Von der sehr unvollkommnen Philologie und Kenntniss des Alterthums gieng ein Strom von Freiheit aus, unsre hochentwickelte knechtet und dient dem Staatsgötzen.

6.

Ein sehr genaues Zurückdenken führt zu der Einsicht, dass wir eine Multiplication vieler Vergangenheiten sind: wie könnten wir nun auch letzter Zweck sein? Aber warum nicht? Meistens wollen wir's gar nicht sein, stellen uns gleich wieder in die Reihe, arbeiten an einem Eckchen und hoffen, es werde für die Kommenden nicht ganz verloren sein. Aber das ist wirklich das Fass der Danaiden: es hilft nichts, wir müssen alles

wieder für uns und nur für uns thun und zum Beispiel die Wissenschaft an uns messen, mit der Frage: was ist uns die Wissenschaft? Nicht aber: was sind wir der Wissenschaft? Man macht sich wirklich das Leben zu leicht, wenn man sich so einfach historisch nimmt und in den Dienst stellt. „Das Heil deiner selbst geht über alles“ soll man sich sagen: und es giebt keine Institution, welche du höher zu achten hättest als deine eigne Seele. — Nun aber lernt sich der Mensch kennen: findet sich erbärmlich, verachtet sich, — freut sich, ausser sich etwas Achtungswürdiges zu finden. Und so wirft er sich fort, indem er sich irgendwo einordnet, streng seine Pflicht thut und seine Existenz abbüsst. Er weiss, dass er nicht seiner selbst wegen arbeitet; er wird denen helfen wollen, welche es wagen, ihrer selbst wegen da zu sein; wie Sokrates. Wie ein Haufen Gummiblasen hängen die meisten Menschen in der Luft, jeder Windhauch rührt sie. — Consequenz: der Gelehrte muss es aus Selbsterkenntniss, also aus Selbstverachtung sein, das heisst: er muss sich als Diener eines Höheren wissen, der nach ihm kommt. Sonst ist er ein Schaf.

7.

Die meisten Menschen halten sich offenbar für gar keine Individuen; das zeigt ihr Leben. Die christliche Forderung, dass jeder seine Seligkeit und diese allein im Auge habe, hat als Gegensatz das allgemeine menschliche Leben, wo jeder nur als ein Punkt zwischen Punkten lebt, nicht nur ganz und gar Resultat früherer Geschlechter, sondern auch nur im Hinblick auf kommende lebend. Nur bei drei Existenzformen bleibt der Mensch Individuum: als Philosoph, als Heiliger und

Künstler. Man sehe nur, womit ein wissenschaftlicher Mensch sein Leben todtschlägt: was hat die griechische Partikellehre mit dem Sinne des Lebens zu thun? — So sehen wir auch hier, wie zahllose Menschen eigentlich nur als Vorbereitung eines wirklichen Menschen leben: zum Beispiel die Philologen als Vorbereitung des Philosophen, der ihre Ameisenarbeit zu nutzen versteht, um über den Werth des Lebens eine Aussage zu machen. Freilich ist, wenn er keine Leitung giebt, der grösste Theil jener Ameisenarbeit einfach Unsinn und überflüssig.

8.

Es ist eine falsche Auffassung zu sagen: immer gab es eine Kaste, welche die Bildung eines Volkes verwaltete: folglich sind die Gelehrten nöthig. Denn die Gelehrten haben eben nur das Wissen um die Bildung (selbst dies nur besten Falls). Es wird wohl auch unter uns gebildetere Menschen geben, schwerlich eine Kaste; aber diese können sehr wenige sein.

9.

Mein Trost gilt besonders auch den tyrannisirten Einzelnen: diese mögen einfach alle jene Majoritäten wie ihre Hülfsarbeiter behandeln, und ebenso mögen sie sich das Vorurtheil, das noch zu Gunsten des classischen Unterrichts verbreitet ist, zu Nutze machen; sie brauchen viele Arbeiter. Sie haben aber unbedingte Einsicht in ihre Ziele nöthig.

10.

Die Beschäftigung mit vergangnen Cultur-Epochen Dankbarkeit? Um sich die gegenwärtigen Culturzustände zu erklären, sehe man rückwärts: zu panegyrisch gegen

unsere Zustände wird man gewiss nicht, vielleicht muss man es aber thun, um nicht zu hart gegen uns selbst zu sein.

11.

Hauptgesichtspunkte in Bezug auf spätere Geltung des Alterthums.

1. Es ist nichts für junge Leute: denn es zeigt den Menschen mit einer Freiheit von Scham.
2. Es ist nichts zur directen Nachahmung, belehrt aber, auf welchem Wege bisher die höchste Ausbildung der Kunst erreicht wurde.
3. Es ist nur für wenige zugänglich, und es sollte eine Polizei der Sitte da sein, wie sie gegen schlechte Pianisten da sein sollte, die Beethoven spielen.
4. Diese wenigen messen daran unsere Gegenwart, als Kritiker derselben, und sie messen das Alterthum an ihren Idealen und sind so Kritiker des Alterthums.
5. Der Contrast zwischen Hellenisch und Römisch und wieder zwischen Alt-hellenisch und Spät-hellenisch zu studiren. — Aufklärung über die verschiedenen Arten von Cultur.

12.

Die Philologie als Wissenschaft um das Alterthum hat natürlich keine ewige Dauer, ihr Stoff ist zu erschöpfen. Nicht zu erschöpfen ist die immer neue Accommodation jeder Zeit an das Alterthum, das sich daran Messen. Stellt man dem Philologen die Aufgabe, seine Zeit vermittelst des Alterthums besser zu verstehen, so ist seine Aufgabe eine ewige. — Dies ist die Antinomie der Philologie: man hat das Alterthum thatsächlich immer

nur aus der Gegenwart verstanden — und soll nun die Gegenwart aus dem Alterthum verstehen? Richtiger: aus dem Erlebten hat man sich das Alterthum erklärt, und aus dem so gewonnenen Alterthum hat man sich das Erlebte taxirt, abgeschätzt. So ist freilich das Erlebniss die unbedingte Voraussetzung für einen Philologen — das heisst doch: erst Mensch sein, dann wird man erst als Philolog fruchtbar sein. Daraus folgt, dass ältere Männer sich zu Philologen eignen, wenn sie in der erlebnissreichsten Zeit ihres Lebens nicht Philologen waren. Überhaupt aber: nur durch Erkenntniss des Gegenwärtigen kann man den Trieb zum classischen Alterthum bekommen. Ohne diese Erkenntniss — wo sollte da der Trieb herkommen? Wenn man zusieht, wie wenige Philologen es ausser denen, die davon leben, giebt, kann man schliessen, wie es im Grunde mit diesem Triebe zum Alterthum steht, er existirt fast nicht, denn es giebt keine uneigennützigen Philologen.

So ist die Aufgabe zu stellen: der Philologie ihre allgemein erziehende Wirkung zu erobern! Mittel: Beschränkung des Philologenstandes, zweifelhaft, ob die Jugend damit bekannt zu machen. Kritik des Philologen. Die Würde des Alterthums: sie sinkt mit euch: wie tief müsst ihr gesunken sein, da es diese Würde jetzt so wenig hat!

13.

Man glaubt, es sei zu Ende mit der Philologie — und ich glaube, sie hat noch nicht angefangen.

Die grössten Ereignisse, welche die Philologie getroffen haben, sind das Erscheinen Goethe's, Schopenhauer's und Wagner's: man kann damit einen Blick thun, der weiter reicht. Das fünfte und sechste Jahrhundert sind jetzt zu entdecken.

14.

Ich empfehle an Stelle des Lateinischen den griechischen Stil auszubilden, besonders an Demosthenes: Einfachheit! Auf Leopardi zu verweisen, der vielleicht der grösste Stilist des Jahrhunderts ist.

15.

Studium des Wetteifers (Renaissance, Goethe) und Studium der Verzweiflung.

Das Griechenthum durch die That zu überwinden wäre die Aufgabe. Aber dazu müsste man es erst kennen! — Es giebt eine Gründlichkeit, welche nur der Vorwand der Thatenlosigkeit ist. Man denke, was Goethe vom Alterthum verstand; gewiss nicht so viel als ein Philologe und doch genug, um fruchtbar mit ihm zu ringen. Man sollte sogar nicht mehr von einer Sache wissen, als man auch schaffen könnte. Überdies ist es selbst das einzige Mittel, etwas wahrhaft zu erkennen, wenn man versucht es zu machen. Man versuche, alterthümlich zu leben — man kommt sofort hundert Meilen den Alten näher als mit aller Gelehrsamkeit. — Unsre Philologen zeigen nicht, dass sie irgendwie dem Alterthum nacheifern — deshalb ist ihr Alterthum ohne Wirkung auf die Schule.

Die Wissenschaften werden vielleicht einmal von den Frauen betrieben: die Männer sollen geistig schaffen, Staaten, Gesetze, Kunstwerke u. s. w.

Man soll das vorbildliche Alterthum nur studiren, wie man einen vorbildlichen Menschen studirt: also so viel man begreift, nachahmend, und wenn das Vorbild sehr fern ist, über die Wege und Vorbereitungen sinnend und Mittelstadien erfindend.

Die Macht des Studiums liegt darin: nur was zur Nachahmung reizt, was mit Liebe ergriffen wird und fortzuzeugen verlangt, soll studirt werden. Da wäre das Richtigste: ein fortschreitender Kanon des Vorbildlichen, angepasst für jüngere, junge und ältere Menschen.

Immer allgemeinere Gestalt des Vorbildlichen: erst Menschen, dann Institutionen, endlich Richtungen, Absichten oder deren Mangel. Höchste Gestalt: Überwindung des Vorbildes mit dem Rückgange von Tendenzen zu Institutionen, von Institutionen zu Menschen.

16.

Was ist nun jetzt noch das Alterthum, gegenüber moderner Kunst, Wissenschaft und Philosophie? Nicht mehr die Schatzkammer aller Kenntnisse, in Natur- und Geschichtskenntniss ist es überwunden. Die Unterdrückung durch die Kirche ist gebrochen. Es ist jetzt eine reinere Kenntniss des Alterthums möglich, aber auch wohl eine wirkungslosere, schwächere? — Das ist richtig: wenn man die Wirkung nur als Massenwirkung kennt; aber für die Erzeugung der grössten Geister ist das Alterthum mehr wie je kräftig. Goethe als deutscher Poet-Philolog, Wagner als noch höhere Stufe: Hellblick für die einzig würdige Stellung der Kunst; nie hat ein antikes Werk so mächtig gewirkt wie die Oresteia auf Wagner. (Der objectiv-castrirte Philolog, der im übrigen Bildungsphilister und Culturkämpfer ist und daneben reine Wissenschaft treibt, ist freilich eine traurige Erscheinung).

Zwischen unsrer höchsten Kunst und Philosophie und zwischen dem wahrhaft erkannten ältern Alterthum ist kein Widerspruch: sie stützen und tragen sich. Hier liegen neue Hoffnungen.

17.

Wenn man von der Gesinnung und Gesittung des katholischen Mittelalters aus nach den Griechen hinschaut, da strahlen sie freilich im Glanze der höheren Humanität: denn alles, was man ihnen vorwerfen wird, muss man in viel höherem Maasse dem Mittelalter selber vorwerfen. So ist die Verehrung der Alten in der Renaissance-Zeit ganz ehrlich und recht. Nun haben wir in einigem es noch weiter gebracht, gerade auf Grund jenes erwachenden Lichtstrahles. Wir haben in der Aufhellung der Welt die Griechen überholt, durch Natur- und Menschengeschichte, und unsere Kenntnisse sind viel grösser, unsere Urtheile mässiger und gerechter. Auch eine mildere Menschlichkeit ist verbreitet, dank der Aufklärungszeit, welche den Menschen geschwächt hat — aber diese Schwäche nimmt sich, in's Moralische umgewandelt, sehr gut aus und ehrt uns. Der Mensch hat jetzt sehr viel Freiheit, es ist seine Sache, dass er sie so wenig gebraucht; der Fanatismus des Meinens ist sehr gemildert. Dass wir zuletzt doch lieber in dieser als in einer andern Zeit leben wollen, ist wesentlich das Verdienst der Wissenschaft, und gewiss gab es für kein Geschlecht eine solche Summe von edlen Freuden, wie für unseres — wenn auch unser Geschlecht gerade nicht den Magen und Gaumen hat, viel Freude empfinden zu können. — Nun lebt es sich bei aller dieser „Freiheit“ nur gut, wenn man eben nur begreifen, nicht mitmachen will — das ist der moderne Haken. Die Mitmachenden erscheinen weniger reizvoll als je; wie dumm müssen sie sein!

So entsteht die Gefahr, dass das Wissen sich an uns räche, wie sich das Nichtwissen während des Mittelalters an uns gerächt hat. Mit den Religionen, welche an

Götter, an Vorsehungen, an vernünftige Weltordnungen, an Wunder und Sacramente glauben, ist es vorbei, auch bestimmte Arten von heiligem Leben, von Askese sind vorbei, weil wir leicht auf ein verletztes Gehirn und auf Krankheit schliessen. Es ist kein Zweifel, der Gegensatz von einer reinen unkörperlichen Seele und einem Leibe ist fast beseitigt. Wer glaubt noch an eine Unsterblichkeit der Seele. Alles Segensvolle und Verhängnissvolle, was mit auf gewissen, irrthümlichen physiologischen Annahmen beruhte, ist hinfällig geworden, sobald diese Annahmen als Irrthümer erkannt sind. Das was nun jetzt die wissenschaftlichen Annahmen sind, lässt ebensowohl eine Deutung und Benutzung in's Verdummend-Philisterhafte, ja in's Bestialische zu, als eine Deutung in's Segensreiche und Beseelende. Unser Fundament ist neu gegen alle früheren Zeiten, deshalb kann man vom Menschengeschlecht noch etwas erleben.

In Betreff der Cultur heisst dies: wir kannten bisher nur eine vollkommne Form, das ist die Stadtcultur der Griechen, auf ihren mythischen und socialen Fundamenten ruhend, und eine unvollkommne, die römische, als Decoration des Lebens, entlehnend von der griechischen! Jetzt haben sich nun alle Fundamente, die mythischen und die politisch-socialen verändert; unsre angebliche Cultur hat keinen Bestand, weil sie sich auf unhaltbaren, fast schon verschwundenen Zuständen und Meinungen aufbaut. — Die griechische Cultur vollständig begreifend, sehen wir also ein, dass es vorbei ist. So ist der Philologe, der grosse Skeptiker in unsern Zuständen der Bildung und Erziehung: das ist seine Mission. — Glücklich, wenn er, wie Wagner und Schopenhauer, die verheissungsvollen Kräfte ahnt, in denen eine neue Cultur sich regt.

B. Gegen die religiös-historische Teleologie.

1.

Alle Geschichte ist bis jetzt vom Standpunkte des Erfolgs, und zwar mit der Annahme einer Vernunft im Erfolge geschrieben. Auch die griechische Geschichte: wir besitzen noch keine. Aber so steht es überhaupt: wo sind Historiker, die nicht von allgemeinen Flausen beherrscht die Dinge ansehn? Ich sehe nur einen: Burckhardt. Überall der breite Optimismus in der Wissenschaft. Die Frage: „was wäre geschehn, wenn das und das nicht eingetreten wäre?“ wird fast einstimmig abgelehnt, und doch ist sie gerade die cardinale Frage, wodurch alles zu einem ironischen Dinge wird. Man sehe nur sein Leben an. Wenn man nach Plan in der Geschichte sucht, so suche man ihn in den Absichten eines gewaltigen Menschen, vielleicht in dem eines Geschlechtes, einer Partei. Alles Übrige ist ein Wirrsal. — Auch in der Naturwissenschaft ist diese Vergötterung des Nothwendigen. Deutschland ist die Brutstätte des historischen Optimismus geworden: daran mag Hegel mit Schuld sein. Aber durch nichts hat die deutsche Cultur verhängnissvoller gewirkt. Alles durch den Erfolg Unterdrückte bäumt sich allmählich auf; die Geschichte als der Hohn der Sieger; servile Gesinnung und Devotion vor dem Factum, „Sinn für den Staat“ nennt man's jetzt, als ob der noch hätte gepflanzt werden müssen! Wer nicht begreift, wie brutal und sinnlos die Geschichte ist, der wird auch den Antrieb gar nicht verstehn, die Geschichte sinnvoll zu machen. Nun sehe man, wie selten eine solche sinnvolle Erkenntniss des eignen Lebens ist, wie die Goethe's: was soll nun aus allen diesen verschleierten

und blinden Existenzen Vernünftiges geschehn, wenn sie mit und gegeneinander chaotisch wirken?

Besonders naiv ist es nun, wenn Hellwald, der Verfasser einer Culturgeschichte, von allen „Idealen“ abwinkt, weil die Geschichte immer eins nach dem andern abgethan habe.

2.

Geschichte kennen heisst jetzt: zu erkennen, wie es alle Menschen sich zu leicht gemacht haben, welche an eine Vorsehung glauben. Es giebt keine. Wenn die menschlichen Dinge wild und unordentlich gehen, so glaube nicht, dass ein Gott damit etwas bezweckt oder dass er sie zulässt. Wir können ungefähr übersehn, dass die Geschichte des Christenthums auf Erden einer der schrecklichsten Theile der Geschichte ist, und dass es damit einmal vorbei sein muss. Freilich ragte im Christenthum gerade auch das Alterthum in unsre Zeit hinein; und wenn es schwindet, schwindet das Verständniss des Alterthums noch mehr. Jetzt ist die beste Zeit, es zu erkennen; uns leitet kein Vorurtheil zu Gunsten des Christenthums mehr, aber wir verstehen es noch und in ihm auch noch das Alterthum, soweit es auf einer Linie steht.

3.

Die Dummheit des Willens ist der grösste Gedanke Schopenhauer's, wenn man Gedanken nach der Macht beurtheilt. Man kann an Hartmann sehen, wie er sofort diesen Gedanken wieder escamotirt. Etwas Dummes wird niemand Gott nennen.

4.

Alle Religionen beruhen zuletzt doch auf gewissen physikalischen Annahmen, die vorher da sind und sich

die Religion anpassen; zum Beispiel im Christenthum Gegensatz von Leib und Seele, unbedingte Wichtigkeit der Erde als der „Welt", wunderhaftes Geschehen in der Natur. Sind erst die entgegengesetzten Anschauungen zur Herrschaft gekommen, zum Beispiel strenges Naturgesetz, Hülflosigkeit und Überflüssigkeit aller Götter, engste Auffassung des Seelischen als eines leiblichen Processes — so ist es vorbei. Nun ruht das ganze Griechenthum auf solchen Anschauungen.

5.

Mit dem Verschwinden des Christenthums ist auch ein guter Theil des Alterthums unverständlicher geworden, zumal die ganze religiöse Basis des Lebens. Schon deshalb ist eine Nachahmung des Alterthums eine falsche Tendenz; Betrüger oder Betrogne sind die Philologen, welche noch daran denken. Wir leben in der Periode, wo verschiedne Lebensauffassungen neben einander stehen: deshalb ist die Zeit so lehrreich wie selten eine, deshalb so krank, weil sie an den Übeln aller Richtungen zugleich leidet. Zukunftsmensch: der europäische Mensch.

6.

Also das ist das Neue alles zukünftigen Welttreibens: man darf die Menschen nicht mehr mit religiösen Vorstellungen beherrschen. Ob sie sich schlechter zeigen werden? Ich finde nicht, dass sie sich unter dem Joche der Religionen gut und sittlich ausnehmen; ich stehe nicht auf Seite von Demopheles (Schopenhauer, Parerga, Band II, Cap. 15, Über Religion, ein Dialog). Die Furcht vor dem Jenseits und dann überhaupt die religiöse Furcht vor göttlichen Strafen werden die Menschen schwerlich besser gemacht haben.

7.

Die Verneinung des Lebens ist nicht mehr so leicht zu erreichen: man mag Einsiedler oder Mönch sein — was ist da verneint! Dieser Begriff wird jetzt tiefer: es ist vor allem erkennende Verneinung, gerecht sein wollende Verneinung, nicht mehr in Bausch und Bogen.

Wer heute gut und heilig sein wollte, hätte es schwerer: er dürfte, um gut zu sein, nicht so ungerecht gegen das Wissen sein, wie es die frühern Heiligen waren. Es müsste ein Wissender-Heiliger sein: Liebe und Weisheit verbindend; und mit einem Glauben an Götter oder Halbgötter oder Vorsehungen dürfte er nichts mehr zu schaffen haben; wie damit auch die indischen Heiligen nichts zu thun hatten. Auch müsste er gesund sein und sich gesund erhalten; sonst würde er gegen sich misstrauisch werden müssen. Und vielleicht würde er gar nicht einem asketischen Heiligen ähnlich sehen, vielleicht gar einem Lebemanne.

8.

Die Unvernunft in den menschlichen Dingen an's Licht zu bringen, ohne jede Verschämtheit, das ist das Ziel unserer Brüder und Genossen. Dann wird man zu unterscheiden haben, was davon fundamental und unverbesserlich ist, was noch verbessert werden kann. Aber jede „Vorsehung“ ist fernzuhalten: denn das ist ein Begriff, wodurch man es sich zu leicht macht. Den Athem dieser Absicht wünsche ich der Wissenschaft einzuflössen. Die Kenntniss des Menschen vorwärts zu bringen! Das Gute und Vernünftige im Menschen ist zufällig oder

scheinbar oder die Gegenseite von etwas sehr Unvernünftigem. Es wird irgendwann einmal gar keinen Gedanken geben als Erziehung.

9.

So ist die Aufgabe der Wissenschaft der Geschichte gelöst, und sie selber ist überflüssig geworden: wenn der ganze innerlich zusammenhängende Kreis vergangner Bestrebungen verurtheilt worden ist. An ihre Stelle muss die Wissenschaft um die Zukunft treten.

10.

Ergebung in die Nothwendigkeit lehre ich nicht — denn man müsste sie erst als nothwendig kennen. Vielleicht giebt es vielfache Nothwendigkeiten; aber so im allgemeinen ist es doch auch ein Faulbett.

11.

Zeichen und Wunder werden nicht geglaubt; nur eine „Vorsehung" braucht so etwas. Es giebt keine Hülfe, weder im Gebet, noch in der Askese, noch in der Vision. Wenn dies alles Religion ist, so giebt es keine Religion mehr für mich.

Meine Religion, wenn ich irgend etwas noch so nennen darf, liegt in der Arbeit für die Erzeugung des Genius; Erziehung ist alles zu Hoffende, alles Tröstende heisst Kunst. Erziehung ist Liebe zum Erzeugten, ein Überschuss von Liebe über die Selbstliebe hinaus. Religion ist „Lieben über uns hinaus". Das Kunstwerk ist das Abbild einer solchen Liebe über sich hinaus, und ein vollkommnes.

C. Die Ideale der Zukunft.

1.

Die meisten Menschen sind offenbar zufällig auf der Welt: es zeigt sich keine Naturnothwendigkeit höherer Art in ihnen. Sie treiben dies und das, ihre Begabung ist mittelmässig. Wie sonderbar! Die Art, wie sie nun leben, zeigt, dass sie selbst nichts von sich halten, sie geben sich preis, indem sie sich an Lumpereien wegwerfen (seien das nun kleinliche Passionen oder Quisquilien des Berufs). In den sogenannten „Lebensberufen", welche jedermann wählen soll, liegt eine rührende Bescheidenheit der Menschen: sie sagen damit, wir sind berufen unseresgleichen zu nützen und zu dienen, und der Nachbar ebenfalls und dessen Nachbar auch, und so dient jeder dem andern, keiner hat seinen Beruf, seiner selbst wegen da zu sein, sondern immer wieder anderer wegen; so haben wir eine Schildkröte, die auf einer andern ruht, und diese wieder auf einer, und so fort. Wenn jeder seinen Zweck in einem andern hat, so haben alle keinen Zweck in sich, zu existiren; und dies, „für einander existiren" ist die komischte Komödie.

2.

Der Seher muss liebevoll sein, sonst hat er kein Vertrauen bei den Menschen: Kassandra.

3.

Die Griechen sind interessant und ganz toll wichtig, weil sie eine solche Menge von grossen Einzelnen haben. Wie war das möglich? Das muss man studiren.

4.

Man kann durch glückliche Erfindungen das grosse Individuum noch ganz anders und höher erziehen, als es bis jetzt durch die Zufälle erzogen wurde. Da liegen noch Hoffnungen: Züchtung der bedeutenden Menschen.

5.

Die glücklichste und behaglichste Gestaltung der politisch-socialen Lage ist am wenigsten bei den Griechen zu finden; jenes Ziel schwebt unseren Zukunftsträumern vor. Schrecklich! Denn man muss es nach dem Maassstab beurtheilen: je mehr Geist, desto mehr Leid (wie die Griechen beweisen). Also auch: je mehr Dummheit, desto mehr Behagen. Der Bildungsphilister ist das behaglichste Geschöpf, welches je die Sonne gesehn hat, er wird eine gehörige Dummheit haben.

6.

Wir sehen auf eine ziemliche Zeit Menschheit zurück; wie wird eine Menschheit einmal aussehen, welche auf uns ebenso fernher hinsieht? Welche uns noch ganz ertränkt findet in den Überbleibseln der alten Cultur. Welche nur im „Hülfreich- und Gutsein“ ihren Trost findet und alle andern Tröstungen abweist! — Wächst auch die Schönheit aus der alten Cultur heraus? Ich glaube, unsre Hässlichkeit hängt von unsern metaphysischen Überbleibseln ab; unsere Verworrenheit der Sitte, unsre Schlechtigkeit der Ehen u. s. w. ist die Ursache. Der schöne Mensch, der gesunde und mässige und unternehmende Mensch formt um sich dann auch zum Schönen, zu seinem Abbild.

7.

Wo etwas Grosses erscheint, mit etwas längerer Dauer, da können wir vorher eine sorgfältige Züchtung wahrnehmen, zum Beispiel bei den Griechen. Wie erlangten so viele Menschen bei ihnen Freiheit?

Erzieher erziehn! Aber die ersten müssen sich selbst erziehn! Und für diese schreibe ich.

8.

Ich träume eine Genossenschaft von Menschen, welche unbedingt sind, keine Schonung kennen und „Vernichter" heissen wollen: sie halten an alles den Maassstab ihrer Kritik und opfern sich der Wahrheit. Das Schlimme und Falsche soll an's Licht! Wir wollen nicht vorzeitig bauen, wir wissen nicht, ob wir je bauen können, und ob es nicht das Beste ist, nicht zu bauen. Es giebt faule Pessimisten, Resignisten — zu denen wollen wir nicht gehören.

9.

Ich will einmal sagen, was ich alles nicht mehr glaube — auch was ich glaube.

In dem grossen Strudel von Kräften steht der Mensch und bildet sich ein, jener Strudel sei vernünftig und habe einen vernünftigen Zweck: Irrthum! Das einzig Vernünftige, was wir kennen, ist das bischen Vernunft des Menschen: er muss es sehr anstrengen, und es läuft immer zu seinem Verderben aus, wenn er sich etwa „der Vorsehung" überlassen wollte.

Das einzige Glück liegt in der Vernunft, die ganze übrige Welt ist triste. Die höchste Vernunft sehe ich aber

in dem Werk des Künstlers, und er kann sie als solche empfinden; es mag etwas geben, das, wenn es mit Bewusstsein hervorgebracht werden könnte, ein noch grösseres Gefühl von Vernunft und Glück ergäbe: zum Beispiel der Lauf des Sonnensystems, die Erzeugung und Bildung eines Menschen.

Glück liegt in der Geschwindigkeit des Fühlens und Denkens: alle übrige Welt ist langsam, allmählich und dumm. Wer den Lauf des Lichtstrahls fühlen könnte, würde sehr beglückt sein, denn er ist sehr geschwind.

An sich denken giebt wenig Glück: wenn man aber viel Glück dabei hat, liegt es daran, dass man im Grunde nicht an sich, sondern an sein Ideal denkt. Dies ist ferne, und nur der Geschwinde erreicht es und freut sich.

Eine Verbindung eines grossen Centrums von Menschen zur Erzeugung von besseren Menschen ist die Aufgabe der Zukunft. Der Einzelne muss an solche Ansprüche gewöhnt werden, dass, indem er sich selbst bejaht, er den Willen jenes Centrums bejaht, zum Beispiel in Bezug auf die Wahl, die er unter den Weibern trifft, über die Art, wie er sein Kind erzieht. Bis jetzt war kein Individuum oder nur die seltensten frei, sie wurden durch solche Vorstellungen auch bestimmt, aber durch schlechte und widerspruchsvolle Organisation der individuellen Absichten.

Je besser der Staat eingerichtet ist, desto matter die Menschheit.

Das Individuum unbehaglich zu machen ist meine Aufgabe!

Reiz der Befreiung des Einzelnen im Kampfe!

Die geistige Höhe hat ihre Zeit in der Geschichte, vererbte Energie gehört dazu. Im idealen Staat ist es damit vorbei.

Die Matten, geistig Armen dürfen über das Leben nicht urtheilen. Höchstes Urtheil über das Leben nur aus der höchsten Energie des Lebens, der Geist muss am weitesten von der Mattheit entfernt sein. In der mittleren Weltgeschichte wird das Urtheil am richtigsten sein, weil da die grössten Genien existirten.

Erzeugung des Genius als des Einzigen, der das Leben wahrhaft schätzen und verneinen kann.

Rettet euren Genius! soll den Leuten zugerufen werden, befreit ihn! Thut alles, um ihn zu entfesseln!

Betrachtungen im Anschluss

an

Dühring's „Werth des Lebens".

(Gegen Ende 1875.)

Betrachtungen im Anschluss an Dühring's „Werth des Lebens".

1. Dühring's Stil.

Schlechter Stil, Mangel an Haltung und Höhe, verdorbne Manier der Kürze. In der Sprache ist etwas Unlogisches, doch keineswegs das Unlogische der enthusiastischen Reflexion, vielmehr eine Vereinigung von Unsauberkeit (Schlumperei), Nüchternheit und Mangel an Übung im Stil. An Schopenhauer darf ich nicht denken, auch was das Ethos betrifft.

2. Optimismus und Pessimismus.

(Vgl. Dühring S. 1—3.)

Es ist keine logische Noth, sondern eine praktische, welche den Pessimismus erzeugt. Hingegen ist es nicht die praktische Noth, welche den Optimismus erzeugt: die Glücklichen haben das Behagen und machen nur, wenn sie von den Pessimisten gezwungen werden, den Ansatz, daraus ein System zu bilden und sich logisch zu rechtfertigen. So ist Optimismus wesentlich Selbstvertheidigung der Glücklichen gegen die Behauptungen

der Pessimisten, Pessimismus ist aggressiv und hat in der Noth seine Mutter. Er ist älter und ursprünglicher als der Optimismus, productiv, so dass er selbst noch seinen Gegensatz in's Licht ruft.

3. Das Urtheil über den Werth des Lebens.

(Vgl. Dühring S. 5—8.)

Am Streben misst sich der Werth der Dinge, für den gar nicht Strebenden giebt es keine Werthe, für den rein Erkennenden fehlt alles Gut und Böse, alles Zustimmen und Verwerfen. Der gar nicht Strebende giebt nur rein theoretische Urtheile. Mir scheint also, dass alle Höhe des Urtheils über den Werth des Lebens an der Höhe und Stärke des Strebens hängt, das heisst: einmal am Ziele, und zweitens an dem Grad des nach dem Ziele Hindrängens, Hinlaufens.

4. Das Urtheil über den Werth des Lebens.

(Vgl. Dühring, Einleitung und „Menschliches, Allzumenschliches" I, Aphorismus 32.)

Wir tragen doch ein Maass in uns, womit wir hier das Dasein messen, und das ganz unverrückbar ist: es wird wohl der Satz der Identität sein. Wiederum ist dieses Maass gerade die einzige Harmonie, welche wir kennen. Nun scheint es so, dass die disharmonische Welt existirt, jene Harmonie im Satz der Identität aber nichts als eine Theorie, eine Vorstellung ist. Kann man sich aber das Sich-Widersprechende als wirklich denken? Die sogenannte Wirklichkeits-Philosophie empfiehlt sich durch dies Wort dem populären Vorurtheil über Wirklich

und Nichtwirklich. Aber wenn zum Beispiel feststünde, dass ohne den Begriff einer harmonischen Wirklichkeit die Dinge gar nicht geschätzt werden könnten, nicht einmal falsch, so ist ja Urtheilen, Werthe bestimmen selbst nichts andres als Messen der „wirklichen" Welt an einer, die uns für eine wirkliche gilt.

Also: die Unterscheidung zweier Welten, von denen die eine die schlechtere ist, die unwirklichere, im Vergleich zu einer wirklicheren bessern, die These somit des Pessimisten ist die Thatsache, welche allen Werthschätzungen vorausliegt, sie liegt in der Constitution des urtheilenden Verstandes, der von der Idealität als der ihm zugänglichen Welt ausgeht. Die Entstehung des Verstandes und seiner Constitution ist aus dem praktischen Verhalten zu den Dingen abzuleiten, der Verstand ist keine Herausbildung des Gemüths. Sondern alles Zu- und Abneigen setzt schon den Verstand voraus und in ihm den Satz des Widerspruchs; ohne Logisches auch keine Empfindung, keine Stimmung, keine Vorstellung.

5. Über den Werth der Askese.

(Vgl. Dühring S. 17 ff.)

In Dühring's Betrachtungen über die Askese ist alles verkehrt! Erstens nimmt er überall an, dass die Asketen gerade als Egoisten Asketen sind, dass nur das individuelle Loos sie zum Hass gegen das Dasein bringt. Zweitens fühlt er nichts von dem allgemein helfenden und für alle wirksamen Pathos des Asketenthums; in seiner höchsten Gestalt ist es ja gerade der Tod und das Leiden für alle. Drittens verwechselt er Blasirtheit und Ekel mit jener Abwendung vom Leben, wenn er sagt „wäre das Band

der Menschheit fester geknüpft, so würden jene traurigen Ausnahmen, jener garstige Selbstmord aufhören". Er meint also in allem Ernste, dass ein Leben in der Einsamkeit nie ein Leben für die Menschen sein könne, und dass Abwendung vom Leben Abwendung von den Menschen sei. Nun ist es thatsächlich umgekehrt; ich möchte wissen, welche Art von höheren Bändern überhaupt Mensch an Mensch knüpfen würde, wenn man die Arbeit der einsamen Asketen jeder Art wegrechnen wollte! Und nun gar geistiger Selbstmord! Man denke an Empedokles und Schopenhauer, Leopardi, die hier als „Verbrecher am Intellect" erscheinen, an Luther und an viele andre. Es scheint nicht, dass gerade der „Geist" bei dieser Art, das Leben zu betrachten, verkümmert!

Beiläufig finde ich, dass Keuschheit eine der mächtigsten Förderungen der Lebensenergie ist.

Dühring leitet die selbstquälerischen Lehren aus gewaltig verkünstelten Verhältnissen ab. „Die Stimmung muss bedeutend von der normalen Haltung abweichen." — Die beliebte Insinuation der Verrücktheit aller Asketen und asketischer Philosophien! Deshalb soll diese „Caricatur des Menschlichen" kein so gefährlicher Gegner sein. (Und doch haben die ernstesten Menschen ganzer ungeheurer Religionen darnach gelebt und gelehrt!).

Ich will hinzufügen, dass zur Entstehung des Asketenthums vielleicht ein intellectueller Irrthum nöthig ist (über Leib und Seele, über den Leib als Sitz der Affecte, wie bei Plato); aber dieser Irrthum bezieht sich doch nur auf die Vorstellung, wie der Mensch loskommt vom Willen zum Leben; der Trieb überhaupt davon loszukommen, hat damit nichts zu thun, ist nicht aus dem Intellect abzuleiten. Dass ein solcher Trieb gerade bei den edleren Menschen entstehen kann, ist doch

auch ein Werthmesser des Daseins, man kommt mit Schimpfen nicht darüber weg; selbst wenn ein ungeheurer Irrthum darin läge, so gehörte die Möglichkeit eines solchen Irrthums wieder zu den dunklen Zügen des Daseins. Dühring ist besonders über die erwähnte Affectlosigkeit wüthend; wenn nun aber jemand dem Pathos entsagt und ganz Ethos zu werden versteht, so gilt das uns viel höher, und die Möglichkeit eines solchen Verhaltens ist gerade für uns ein Object der Sehnsucht. Der Advocat des Pathos nimmt sich als Lebens-Verherrlicher übel aus. Wenn nichts Grosses ohne Pathos entsteht (woran zu zweifeln ist), so fällt ein unheimliches Licht auf das Leben; es genügt in allem Entstehen von etwas Grossem etwas Tragisches zu sehen, ja im Leben selbst eine Tragödie.

6. Apollinisch und Dionysisch.

(Vgl. Dühring S. 44.)

Eine gewisse Disharmonie, das heisst eine Mischung von Einstimmung und Widerstreit scheint nach Dühring die thatsächliche Form des Lebens zu sein. Die Bewegung unterhalb der Grenze des völlig Harmonischen ist es, was dem Spiele seinen Reiz verleiht. Hier entnimmt Dühring viel aus der Analogie von Musik und Leben; seine Lehre ist übrigens symbolisch-mythologisch auch in meiner Auffassung des Dionysischen und Apollinischen enthalten. Das Dionysische ist dann der disharmonische Grund, welcher nach dem Rhythmus, der Schönheit u. s. w. verlangt. Der Rhythmus des organischen Lebens — wie weit passt er sich der Form der andringenden Reize an? Es kann zunächst der Gegensatz empfunden werden, bis zur völligen Vernichtung der

Empfindung, anderseits kann, wenigstens für Zeiten, der Rhythmus des organischen Lebens ganz den andringenden Reizen nachgeben, in sie übergehen — dies alles ist das dionysische Phänomen. Dagegen ist das maassvolle Verhalten gegen die andringenden Reize, das Festhalten des eignen Rhythmus, das Einordnen von zwei Rhythmengestaltungen in einander, endlich die Übertragung des eignen Rhythmus auf die andringenden Reize (= Schönheit) das apollinische Phänomen.

7. Allgemeine Erkenntnisse Narkotika.

(Vgl. Dühring S. 53.)

Die Erkenntniss ist es, nach Dühring, die die Lebenserfahrungen zu einem einheitlichen Bewusstsein vereinigt und, indem sie über das individuelle Leben hinausträgt, das allgemeine Schicksal ergreift und in ihm die Noth des Augenblicks verklingen macht. So wird sie zur Philosophie und führt zum Glauben an den Werth des Daseins. — Muss sie das wirklich? Die Erkenntniss des allgemeinen Schicksals — könnte sie nicht nur deshalb die gegenwärtige und individuelle Noth verklingen machen, weil es so viel gewaltiger lastet und schmerzt, also nur als der intensivere Schmerz gegen den viel kleineren stumpf macht? Ist nicht der Glaube an den Unwerth des Daseins ein Narkotikon gegen das Individuelle, so gut als der Glaube an den Werth?

8. Der Trieb nach Anerkennung.

(Vgl. Dühring S. 81.)

Unsre Werke und Thaten sind die höchsten Äusserungen unsres Selbst und repräsentiren zusammen unser

Ideal: diesem wollen wir ein Leben für sich zugestehen, das nicht nur ein Menschenleben Dauer habe. Wir selber behandeln unsre Werke als eine ausser uns stehende Kraft und Grösse, von wo aus wir Trost und Muth schöpfen können. Dühring: „es ist das Bedürfniss der sympathischen Affection, nicht der Mangel an eignem Urtheil, eigner Überzeugung; wir fühlen uns gehoben, wenn wir Zustimmung erlangen". Vor allem wir fühlen uns fruchtbarer! Alle Liebe und Affection weist auf Fruchtbarkeit hin.

9. Lust und Schmerz.

(Vgl. Dühring S. 94 ff.)

Jede Lust ist eine Reizung, welche bei einer Steigerung des Reizes in Schmerz übergeht; jeder Schmerz ist nur quantitativ von einer Lust verschieden, und es giebt einen Grad des Übergangs von Lust in Schmerz. Nicht immer wird diese einzelne Lust noch als solche empfunden, denn wir leben in einem Zustande zahlloser einzelner lustvoller Neigungen, das Wohlgefühl des Menschen ist der Ausdruck davon. Ein Minimalgrad von Reizung und Schmerz wird als Lust percipirt: so liegt auch in jeder Lust das Bedürfniss, der Mangel, das Verlangen nach Reizung, Schmerz ist nur das Übermaass von Befriedigung dieses Mangels und Bedürfnisses. So sind beide, Lust und Schmerz, positiv, nämlich einen Mangel aufhebend, der Schmerz aber zugleich ein neues Bedürfniss schaffend, nach Verminderung des Reizes verlangend. Die Lust verlangt nach Vermehrung des Reizes, der Schmerz nach Verminderung: darin sind sie beide negativ. Das Bedürfniss ist ihre gemeinsame Quelle.

10. Egoismus im menschlichen Leben.

(Vgl. Dühring S. 186.)

Nach Dühring's Ansicht ist es nur ein Schein, wenn der Egoismus als herrschende Regel des menschlichen Verkehrs gilt. Hier fällt er in's Kindische. Ich wollte, er machte mir hier nichts vor! Eigentlich hört hier jede Verständigung auf: glaubt er ernsthaft an seinen Satz, so darf er für alle Socialismen von Herzen hoffen.

11. Schluss-Betrachtung.

(Vgl. Menschliches, Allzumenschliches I, Aphorismus 33 u. 134.)

Der Glaube an den Werth des Lebens beruht auf unreinem Denken. Er ist nur möglich, wenn das Mitgefühl für das allgemeine Leben und Leiden der Menschheit sehr schwach entwickelt ist. Versteht man es, sein Augenmerk vornehmlich auf die seltensten Menschen, die hohen Begabungen, die reinen Seelen zu richten, nimmt man deren Werden zum Ziel und erfreut sich an deren Wirken, so mag man an den Werth des Lebens glauben. Ebenso wenn man bei allen Menschen nur eine Gattung von Trieben, die weniger egoistischen, in's Auge fasst und sie in Betreff der andern entschuldigt: dann kann man von der Menschheit hoffen.

Mir scheint aber umgekehrt viel sicherer, dass der Mensch gerade dann das Leben erträgt und an den Werth des Lebens glaubt, wenn er sich allein will und behauptet, nicht aus sich heraustritt: so dass alles Ausserpersönliche nur wie ein schwacher Schatten bemerkbar ist.

Also darin ruht der Werth des Lebens für den gewöhnlichen thätigen Menschen, dass er sich für wichtiger

hält als die Welt: und die Ursache davon, dass er so wenig an den andern Wesen theilnimmt, ist der grosse Mangel an Phantasie, so dass er sich nicht in andere Wesen hineindenken kann. Wer das kann und ein liebevolles Herz hat, muss am Werth des Lebens verzweifeln: es sei denn, dass er sich eine mystische Bedeutung des ganzen Treibens ausdenkt. Vermöchte jemand gar ein Gesammtbewusstsein der Menschheit in sich zu fassen, er bräche unter einem Fluche gegen das Dasein zusammen. Denn die Menschheit hat keine Ziele. Folglich kann in Betrachtung des Ganzen der Mensch, selbst wenn er dessen fähig wäre, nicht seinen Trost und Halt finden: sondern seine Verzweiflung. Sieht er bei allem, was er thut, auf die letzte Ziellosigkeit der Menschheit, so bekommt sein Wirken in seinen Augen den Charakter der Vergeudung. Ich glaube, das ist mit nichts zu vergleichen, — sich als Menschheit ebenso vergeudet zu fühlen, wie wir die einzelne Knospe von der Natur vergeudet sehen. Es war alles nothwendig und ist es in uns. Nur dass wir das Spectaculum sehen sollen! Da hört eigentlich alles auf.

Das Wehe in der Welt hat die Menschen veranlasst, sich auf geistreiche Weise daraus noch eine Art Glück zu saugen. Die Lebensbetrachtung dessen, der vom Dasein Erkenntniss allein will, dessen der sich ergiebt und resignirt, dessen der ruht und dessen der ankämpft — überall ist auch ein wenig Glück mit aufgesprosst. Es wäre aber schrecklich zu sagen, dass mit diesem Glück das Leiden selbst compensirt würde. Überhaupt sollte schon gar keine Compensation möglich sein! Oder vielmehr: was heisst es hier compensiren? Man kann das Leiden nicht ungeschehen machen, dadurch dass später ein Glück folgt. Lust und Unlust können sich gar nicht aufheben.

Nun will ich zuletzt mein Evangelium aufstellen. Das lautet so:

Wen man verehrt, den liebt man nicht, das ist bekannt. Und der würde am reinsten lieben, der das geliebte Ding gar nicht verehren, sondern verachten müsste. Verachtung ist Sache des Kopfes.

Der, welcher sich selbst ganz rein lieben könnte — also in völlig gereinigter Selbstliebe —, wäre der, welcher zugleich sich selbst verachtete. Liebe dich selber und niemanden ausser dir — weil du dich allein kennen kannst; und liebe die andern, wenn du es vermagst, das heisst: wenn du im Stande bist, sie völlig zu erkennen und zu verachten, wie dich selbst.

Dies ist die Stellung von Christus zur Welt. Es ist die Selbstliebe aus Erbarmen, der Kern des Christenthums, ohne alle Schale und Mythologie.

Selbsterkenntniss entspringt aus Gerechtigkeit gegen sich; und Gerechtigkeit ist im Grunde Rachegefühl. Hat jemand genug an sich gelitten, sich selbst genug verletzt, in Sündhaftigkeit — so beginnt er gegen sich das Gefühl der Rache zu spüren: seine eindringende Selbstbetrachtung und deren Resultat: Selbstverachtung ist das Resultat. Bei manchen Menschen selbst Askese, das heisst: Rache an sich in Thätlichkeit des Widerwillens und Hasses. (In viel Hast und Arbeit zeigt sich derselbe Hang.)

Dass bei alledem der Mensch sich noch liebt, erscheint dann wie ein Gnaden-Wunder. Es ist dies nicht die Liebe des gierigen, blinden Egoismus. Gewöhnlich legt man eine solche geläuterte und unbegreifliche Liebe einem Gotte zu. Aber wir selbst sind es, die einer solchen Liebe fähig sind. Es ist Selbstbegnadigung. Die Rache wird abgethan. Damit auch die Selbsterkenntniss.

Wir handeln wieder und leben weiter. Aber alle gewöhnlichen Motive, die uns sonst leiten, erscheinen verwandelt. Hier ist der Unterschied zwischen Buddhistischem und Christlichem. Der Christ handelt aus jener Selbstliebe; und vermag er dies nicht immer, dann hat er doch „Selbst-Mitleid“. Alles Mitleid ist, was Menschen sind, schwach. — Aber Christus verachtete sich selbst und liebte sich selbst, und die Menschen ersah er als sich gleich.

Der Christ handelt und hält das Handeln für unvermeidlich: dafür tröstet er sich im Hinblick auf den Weltuntergang. Er schätzt alles irdische Streben nicht sehr hoch, es ist für nichts. Wenn wir nun wissen, dass es mit der Menschheit einmal vorbei sein wird, so legt sich auch der Ausdruck der Ziellosigkeit auf alles menschliche Streben. Dazu kann man hinter die Grundirrthümer in allen Bestrebungen kommen und sie aufzeigen: ihnen allen liegt unreines Denken zu Grunde. Was thun alle Eltern zum Beispiel? Sie erzeugen ohne Verantwortung und erziehn ohne Kenntniss des zu Erziehenden — sie thun jedenfalls Unrecht und vergreifen sich in einer fremden Sphäre — aber sie müssen es thun — das gehört zur Unseligkeit der Existenz. Und so wird der Mensch bei allem, was er thut, voller Ungenüge sein und Mitleid mit sich haben.

Der Mensch scheint eine Mehrheit von Wesen, eine Vereinigung mehrerer Sphären, von denen die eine auf die andre hinzublicken vermag.

Entwurf einer Unzeitgemässen Betrachtung:

Über Religion.

(Wahrscheinlich gegen Ende 1875.)

1. Die Liebe der Kunstgriff des Christenthums in seiner Vieldeutigkeit. (Die Geschlechtsliebe im Alterthum bei Empedokles rein gefasst.)
2. Die christliche Liebe, auf Grund der Verachtung.
3. Die Thätigkeit des Christen im Gegensatz zu der buddhistischen Ruhe.
4. Keine Religion der Rache und Gerechtigkeit! Die Juden das schlechteste Volk.
5. Eingeschmuggelte Begriffe: stellvertretender Tod.
6. Der Priesterstaat. Heuchler, Abneigung gegen ernste Fassung aller Probleme. (Cultus, Opfer, Zwingung der Götter.)
7. Die grösste Versündigung am Verstand der Menschheit ist das historische Christenthum.
8. Gott ganz überflüssig.
9. Der Untergang der Menschheit: nichts Ewiges.
10. Verächtlichkeit aller Motive, Unreinheit des Denkens, Grundfehler aller Typen, Stände, Bestrebungen.
11. Entweder unter Illusionen allein leben, oder in der schwierigeren Weise, ohne Hoffnung, ohne

Täuschung, ohne Vorsehungen, ohne Erlösungen und Unsterblichkeiten: aber mit einem Blick erbarmungsvoller Liebe gegen sich selbst. Scheidung zweier Weltbetrachtungen, die des Alltags und die der seltensten Augenblicke des Gefühls und des Denkens. (Verachtung und Liebe, Einsicht und Gefühl gleich mächtig.) Diese Fassung der Religion fordert die Wissenschaft (als Werkzeug der verachtungsvollen Einsicht in die Schwäche und Ziellosigkeit der Menschen). Sie nimmt immer zu, je höher die Erkenntniss der Welt steigt. — Der Kampf mit der Nothwendigkeit — das eine Princip des Lebens. Die Einsicht in das Täuschende aller Ziele und Erbarmen mit sich selbst — das andre.

Nachträge

zur vierten Unzeitgemässen Betrachtung:

Richard Wagner in Bayreuth.

(1874—1875.)

A. Gedanken über Wagner.

(Niedergeschrieben im Januar 1874, bevor „Richard Wagner in Bayreuth“ geplant war.)

1. Maasslosigkeiten der Zeit und der Begabung Wagner's.

1.

Alles Grosse, zumal Neue ist gefährlich: meistens tritt es auf, als ob es einzig berechtigt wäre.

2.

Man muss eben bedenken, was für eine Zeit sich hier eine Kunst schafft: ganz ungebunden, athemlos, unfromm, habsüchtig, formlos, unsicher in den Fundamenten, fast desperat, unnaiv, durch und durch bewusst, unedel, gewaltsam, feige.

Die Kunst sammelt einmal alles zusammen, was sie noch für Reize hat, bei den modernen Deutschen — Charakter, Wissen, alles kommt zusammen. Ein ungeheurer Versuch, sich zu behaupten und zu dominiren — in einer

kunstwidrigen Zeit. Gift gegen Gift: alle Überspannungen richten sich polemisch gegen grosse kunstwidrige Kräfte. Religiöse, philosophische Elemente mit hineingezogen, Sehnsucht nach dem Idyllischen, alles, alles.

Wagner schätzt das Einfache der dramatischen Anlage, weil es am stärksten wirkt. Er sammelt alle wirksamen Elemente, in einer Zeit, die sehr rohe und starke Mittel wegen ihrer Stumpfheit braucht. Das Prächtige, Berauschende, Verwirrende, das Grandiose, das Schreckliche, Lärmende, Hässliche, Verzückte, Nervöse, — alles ist im Recht. Ungeheure Dimensionen, ungeheure Mittel. Das Unregelmässige, der überladene Glanz und Schmuck macht den Eindruck des Reichthums und der Üppigkeit. Er weiss, was auf unsre Menschen noch wirkt: dabei hat er sich „unsre Menschen“ noch idealisirt und sehr hoch gedacht.

3.

Wie Goethe ein versetzter Maler, Schiller ein versetzter Redner ist, so ist Wagner ein versetzter Schauspieler. Er nimmt besonders die Musik hinzu.

Als Schauspieler wollte er den Menschen nur als den wirksamsten und wirklichsten nachahmen: im höchsten Affect. Denn seine extreme Natur sah in allen andern Zuständen Schwäche und Unwahrheit. Die Gefahr der Affectmalerei ist für den Künstler ausserordentlich. Das Berauschende, das Sinnliche, Ekstatische, das Plötzliche, das Bewegtsein um jeden Preis — schreckliche Tendenzen!

4.

Wagner ist für einen Deutschen zu unbescheiden; man denke an Luther, unsre Feldherrn.

Der Mensch, der dieser ungeheuren Entzückungen und Selbstentäusserungen sich fähig fühlt, behält schwerlich Bescheidenheit, denn nur der Wissende ist zum Bescheiden aufgefordert, der Unwissende-Begeisterte ist unbegrenzt. Cult des Genius kommt hinzu, durch Schopenhauer genährt.

Es kommt ihm gar keine Pietät entgegen, der echte Musiker betrachtet ihn als einen Eindringling, als illegitim.

5.

Man muss nicht unbillig sein und nicht von einem Künstler die Reinheit und Uneigennützigkeit verlangen, wie sie ein Luther u. s. w. besitzt. Doch leuchtet aus Bach und Beethoven eine reinere Natur. Das Ekstatische ist bei Wagner oft gewaltsam und nicht naiv genug, zudem durch starke Contraste zu stark in Scene gesetzt.

6.

Shakespeare und Beethoven nebeneinander: der kühnste, wahnsinnigste Gedanke.

Der Tyrannensinn für das Colossale.

Die „falsche Allmacht" entwickelt etwas „Tyrannisches" in Wagner. Das Gefühl ohne Erben zu sein — deshalb sucht er seiner Reformidee die möglichste Breite zu geben und sich gleichsam durch Adoption fortzupflanzen. Streben nach Legitimität.

Der Tyrann lässt keine andre Individualität gelten als die seinige und die seiner Vertrauten. Die Gefahr für Wagner ist gross, wenn er Brahms u. s. w. nicht gelten lässt: oder die Juden.

2. Wagner und die Deutschen.

1.

Wagner versucht die Erneuerung der Kunst von der einzigen noch vorhandenen Basis aus, vom Theater aus: hier wird doch wirklich noch eine Masse aufgeregt und macht sich nichts vor wie in Museen und Concerten. Freilich ist es eine sehr rohe Masse, und die Theatrokratie wieder zu beherrschen hat sich bis jetzt noch als unmöglich erwiesen. Problem: soll die Kunst ewig sectirerisch und isolirt fortleben? Ist es möglich, sie zur Herrschaft zu bringen? Hier liegt Wagner's Bedeutung, er versucht die Tyrannis mit Hülfe der Theatermassen. Es ist wohl kein Zweifel, dass Wagner als Italiäner sein Ziel erreicht haben würde. Der Deutsche hat keine Achtung vor der Oper und betrachtet sie immer als importirt und als undeutsch. Ja das ganze Theaterwesen nimmt er nicht ernst.

Es liegt etwas Komisches darin: Wagner kann die Deutschen nicht überreden, das Theater ernst zu nehmen. Sie bleiben kalt und gemüthlich — er ereifert sich, als ob das Heil der Deutschen davon abhienge. Jetzt zumal glauben die Deutschen ernsthafter beschäftigt zu sein, und es kommt ihnen wie eine lustige Schwärmerei vor, dass jemand der Kunst so feierlich sich zuwendet. Reformator ist Wagner nicht, denn bis jetzt ist alles beim Alten geblieben. In Deutschland nimmt jeder seine Sache ernst, da lacht man über den, der für sich allein das Ernstnehmen prätendirt.

Entwicklung der Geldkrisen. Allgemeine Unsicherheit der politischen Lage, Zweifel an der besonnenen Leitung der deutschen Geschicke. Zeit der Kunstaufregungen (Liszt u. s. w.) vorüber. Eine ernste Nation will

sich einige Leichtfertigkeit nicht verkümmern lassen, die deutsche nicht in den theatralischen Künsten.

Hauptsache: die Bedeutung der Kunst, wie sie Wagner hat, passt nicht in unsre gesellschaftlichen und arbeitenden Verhältnisse. Daher instinctive Abneigung gegen das Ungeeignete.

2.

Wagner wird jetzt wohl der unbefangenste Schätzer der deutschen kleinen Tugenden und Beschränktheiten sein, denn er sieht sie unterliegen und conspirirt mit ihnen gegen das, was jetzt siegt.

3.

Es ist ernstlich möglich, dass Wagner den Deutschen die Beschäftigung mit den einzelnen vereinzelten Künsten verleidet. Vielleicht sogar lässt sich aus seiner Nachwirkung das Bild einer einheitlichen Bildung gewinnen, die durch Zusammenaddiren einzelner Fertigkeiten und Kenntnisse nicht erreicht werden kann.

4.

Eine besondre Form des Ehrgeizes Wagner's war es, sich mit den Grössen der Vergangenheit in Verhältniss zu setzen: mit Schiller-Goethe, Beethoven, Luther, der griechischen Tragödie, Shakespeare, Bismarck. Nur zur Renaissance fand er kein Verhältniss; aber er erfand den deutschen Geist, gegen den romanischen. Interessante Charakteristik des deutschen Geistes nach seinem Vorbilde.

Ob er mit seinem grossen Vertrauen, welches er in Bismarck setzte, Recht hatte, wird eine nicht zu ferne Zukunft lehren.

3. Wagner und die Politik.

Es ist ein Glück, dass Wagner nicht auf einer höhern Stelle, als Edelmann, geboren ist und nicht auf die politische Sphäre verfiel.

Er hat sich vom Nachdenken über politische Möglichkeiten nicht frei gehalten: zu seinem Unglücke auch mit dem König von Bayern, der ihm erstens sein Werk nicht ausführte, zweitens es durch vorläufige Aufführungen halb preisgab und drittens ihm einen höchst unpopulären Ruf schaffte, weil man die Ausschreitungen dieses Fürsten Wagner allgemein zuschreibt.

Ebenso unglücklich liess er sich mit der Revolution ein: er verlor die vermögenden Protectoren, erregte Furcht und musste wiederum den socialistischen Parteien als ein Abtrünniger erscheinen: alles ohne jeden Vortheil für seine Kunst und ohne eine höhere Nothwendigkeit, überdies als Zeichen der Unklugheit, denn er durchschaute die Lage 1848 gar nicht.

Drittens beleidigte er die Juden, die jetzt in Deutschland das meiste Geld und die Presse besitzen. Als er es that, hatte er keinen Beruf dazu: später war es Rache.

4. Stellung der wagnerischen Kunst zur Welt.

1.

Wagner's Kunst ist überfliegend und transcendental, was soll unsre arme deutsche Niedrigkeit damit anfangen! Sie hat etwas wie Flucht aus dieser Welt, sie negirt dieselbe, sie verklärt diese Welt nicht. Deshalb wirkt sie nicht direct moralisch, indirect quietistisch. Nur um seiner Kunst eine Stätte in dieser Welt zu bereiten, sehen wir ihn beschäftigt und activ: aber was geht uns ein Tann-

häuser, Lohengrin, Tristan, Siegfried an! Das scheint aber das Loos der Kunst zu sein, in einer solchen Gegenwart, sie nimmt der absterbenden Religion ein Theil ihrer Kraft ab. Daher das Bündniss Wagner's und Schopenhauer's. Es verräth, dass vielleicht bald einmal die Cultur nur noch in der Form klosterhaft abgeschiedener Secten existirt: die sich zu der umgebenden Welt ablehnend verhalten. Der schopenhauerische „Wille zum Leben" bekommt hier seinen Kunstausdruck: dieses dumpfe Treiben ohne Zweck, diese Ekstase, diese Verzweiflung, dieser Ton des Leidens und Begehrens, dieser Accent der Liebe und der Inbrunst. Selten ein heitrer Sonnenstrahl, aber viel magische Zaubereien der Beleuchtung.

In einer solchen Stellung der Kunst liegt ihre Stärke und Schwäche: es ist so schwer, von dort her zu dem einfachen Leben zurückzukehren. Die Verbesserung des Wirklichen ist nicht mehr das Ziel, sondern das Vernichten oder das Hinwegtäuschen des Wirklichen. Die Stärke liegt in dem sectirerischen Charakter: sie ist extrem und verlangt von dem Menschen eine unbedingte Entscheidung. — Ob wohl ein Mensch besser zu werden vermag durch diese Kunst und durch Schopenhauer's Philosophie? Gewiss in Betreff der Wahrhaftigkeit. Wenn nur in einer Zeit, in der die Lüge und Convention so langweilig und uninteressant ist, die Wahrhaftigkeit nicht so interessant wäre! So unterhaltend! Ästhetisch reizvoll!

2.

Eine Art Gegenreformation: die transcendente Betrachtung ist äusserst geschwächt worden, Schönheit, Kunst, Liebe zum Dasein sehr vulgarisirt, unter den Nachwirkungen des protestantischen Geistes. Idealisirtes Christenthum katholischer Art.

5. Widersprüche im Begriff des musikalischen Dramas.

Wagner bezeichnet als den Irrthum im Kunstgenre der Oper, dass ein Mittel des Ausdrucks, die Musik, zum Zwecke, der Zweck des Ausdrucks aber zum Mittel gemacht war. Also die Musik gilt ihm als Mittel des Ausdrucks — sehr charakteristisch für den Schauspieler. Jetzt war man bei einer Symphonie gefragt: wenn die Musik hier Mittel des Ausdrucks ist, was ist der Zweck? Der kann also nicht in der Musik liegen: das, was seinem Wesen nach Mittel des Ausdrucks ist, muss nun etwas haben, was es ausdrücken soll: Wagner meint das Drama. Ohne dies hält er die Musik allein für ein Unding: es erweckt die Frage „warum der Lärm". Deshalb hielt er die neunte Symphonie für die eigentliche That Beethoven's, weil er hier durch Hinzunahme des Wortes der Musik ihren Sinn gab, Mittel des Ausdrucks zu sein.

Mittel und Zweck — Musik und Drama — ältere Lehre.

Allgemeines und Beispiel — Musik und Drama — neuere Lehre.

Ist die letztere wahr, so darf das Allgemeine ganz und gar nicht abhängig vom Beispiel sein, das heisst: die absolute Musik ist im Recht, auch die Musik des Dramas muss absolute Musik sein. Nun ist das immer noch mehr ein Gleichniss und Bild — es ist nicht völlig wahr, dass das Drama nur ein Beispiel zur Allgemeinheit der Musik ist: Gattung und Species, worin doch? Als Bewegung von Tönen gegenüber den Bewegungen von Gestalten (um hier nur vom mimischen Drama zu reden). Nun können aber auch die Bewegungen einer Gestalt

das Allgemeinere sein: denn sie drücken innerliche Zustände aus, die viel reicher und nüancirter sind als ihr Bewegungsresultat am äussern Menschen: weshalb wir so oft eine Gebärde missverstehen. Überdies ist unendlich viel Conventionelles in allen Gebärden — der völlig freie Mensch ist ein Phantasma. Lässt man aber die Beweglichkeit der Gestalt fahren und redet vom bewegten Gefühl, so sollte nun die Musik das Allgemeine, das bewegte Gefühl der eignen Person das Specielle sein. Die Musik aber ist eben das bewegte Gefühl des Musikers in Tönen ausgedrückt, also jedenfalls eines Individuums. Und so war es immer (wenn man von der reinen formalistischen Tonarabesken-Lehre absieht). So hätte man den vollen Widerspruch: ein ganz specieller Ausdruck des Gefühls als Musik, ganz bestimmt — und daneben das Drama, ein Nebeneinander von Ausdrücken ganz bestimmter Gefühle, der dramatischen Personen, durch Wort und Bewegung. Wie können diese sich je decken? Wohl kann der Musiker den Vorgang des Dramas selbst nachempfinden und als reine Musik wiedergeben (Coriolanouverture). Dieses Abbild hat aber dann zum Drama selbst allerdings den Sinn einer Verallgemeinerung; die politischen Motive, Gründe, alles ist weggelassen und nur der dumme Wille redet. In jedem andern Sinne ist dramatische Musik schlechte Musik.

Nun aber die verlangte Gleichzeitigkeit und der genaueste Parallelismus des ganzen Vorgangs, im Musiker und im Drama. Da stört nun die Musik den Dramatiker, denn sie braucht, um etwas auszudrücken, Zeit, oft zu einer einzigen Regung des Dramas eine ganze Symphonie. Was macht währenddem das Drama? Wagner benutzt dazu den Dialog, überhaupt die Sprache.

Da kommt nun eine neue Macht und Schwierigkeit hinzu: die Sprache. Diese redet in Begriffen. Auch diese haben ihre eignen Zeitgesetze:

Mimus allein
Begriffswelt „
Musik „
} drückt das zu Grunde liegende Gefühl jedes in andern Zeitmaassen aus.

Im Wortdrama regiert die Macht, die die meiste Zeit braucht, der Begriff. Deshalb ist die Action oft ein Ruhen, plastisch, Gruppen. Besonders in der Antike: die ruhende Plastik drückt einen Zustand aus. Der Mimus wird also bedeutend durch das Wortdrama bestimmt.

Nun braucht der Musiker ganz andre Zeiten, und eigentlich sind ihm gar keine Gesetze vorzuschreiben: eine angeschlagene Empfindung kann bei dem einen Musiker lang, bei dem andern kurz sein. Welche Forderung nun, dass hier die Begriffssprache und die Tonsprache neben einander hergehen!

Nun enthält aber die Sprache selbst ein musikalisches Element. Der stark empfundene Satz hat eine Melodie, die auch ein Bild der allgemeinsten Willensregung dabei ist. Diese Melodie ist künstlerisch verwendbar und ausdeutbar, in's Unendliche.

Die Vereinigung aller dieser Factoren scheint unmöglich: der eine Musiker wird einzelne durch das Drama erregte Stimmungen wiedergeben und mit dem grössten Theil des Dramas sich nicht zu helfen wissen: daher dann wohl das Recitative der Rhetorik. Der Dichter wird dem Musiker nicht zu helfen vermögen und dadurch sich selbst nicht helfen können: er wünscht nur so viel zu dichten, was man singen kann. Davon hat er aber nur ein theoretisches Bewusstsein, kein innerliches. Der Schauspieler muss vor allem wieder

als Sänger eine Menge thun, was nicht dramatisch ist, den Mund aufsperren u. s. w.; er braucht conventionelle Manieren. Nun würde sich alles verändern, wenn der Schauspieler einmal zugleich Musiker und Dichter wäre.

Er benutzt Gebärde, Sprache, Sprachmelodie und dazu noch die anerkannten Symbole des Musikausdrucks. Er setzt eine sehr reich entwickelte Musik voraus, die schon für eine Unzahl Regungen einen festeren erkennbaren und wiederkehrenden Ausdruck gewonnen hat. Durch diese Musikcitate erinnert er den Zuhörer an eine bestimmte Stimmung, in der der Schauspieler sich gedacht wissen will. Jetzt ist wirklich die Musik ein „Mittel des Ausdrucks" geworden: steht deshalb künstlerisch auf einer niedern Stufe, denn sie ist nicht mehr organisch in sich. Nun wird der musikalische Meister immer noch die Symbole in der kunstvollsten Weise verflechten können: aber weil der eigentliche Zusammenhang und Plan jenseits und ausserhalb der Musik liegt, kann sie nicht organisch sein. Aber es würde unbillig sein, dies dem Dramatiker vorzuwerfen. Er darf zu Gunsten des Dramas die Musik als Mittel gebrauchen, wie er die Malerei als Mittel gebraucht. Solche Musik, rein an sich, ist der gemalten Allegorie zu vergleichen: der eigentliche Sinn liegt nicht im Bilde, dabei kann es sehr schön sein.

6. Die Musik Wagner's.

1.

Wagner steht zur Musik wie ein Schauspieler: deshalb kann er gleichsam aus verschiednen Musikerseelen sprechen und ganz diverse Welten (Tristan, Meistersinger) nebeneinander hinstellen.

2.

Zwischen Musik und Sprache ist eine Verbindung möglich, die wirklich organisch ist: im Lied. Oft auch in ganzen Scenen. Es ist ein Ideal, das Drama und die Musik in ein solches Verhältniss zu bringen: Vorbild im antiken Chortanz. Aber das Ziel ist sofort viel zu hoch genommen: denn wir haben noch keinen Stil der Bewegung, keine ebenso reiche Ausbildung der Orchestik, wie es unsre Musik hat. Die Musik aber in den Dienst einer naturalistischen Leidenschaftlichkeit zwingen, löst sie auf und verwirrt sie selbst und macht sie später unfähig, die gemeinsame Aufgabe zu lösen. Dass uns eine solche Kunst, wie die Wagner's, auf's höchste gefällt, dass sie eine unendliche Ferne der Kunstentwicklung noch aufzeigt, ist kein Zweifel. Aber der deutsche Formensinn! Wenn nur die Musik nicht schlecht wird und die Form ausbleibt! Im Dienste Hans Sachsischer Gebärden muss die Musik entarten. (Beckmesser.)

Die Musik zu Beckmesser ist superlativisch; sie kann keinen mehr ausdrücken, der mehr geprügelt und geschunden ist. Man hat ordentlich Mitleid, wie wenn ein Bucklichter verhöhnt wird.

3.

Sein Zurückfliehen zur Natur, das heisst zum Affect, ist deshalb verdächtig, weil der Affect am wirkungsreichsten ist. Falsch die Möglichkeit einer Kunst, die reine Improvisation ist: das ist der deutschen Musik entgegen, doch nur ein naiver Standpunkt. Die organische Einheit liegt bei Wagner im Drama, durchdringt aber deshalb nicht die Musik (oft nicht), ebensowenig den Text. Der behält den Eindruck des Improvisirten (das

nur bei den vollendetsten Künstlern etwas Gutes ist, nicht bei werdenden: aber es täuscht immer und erweckt den Eindruck des Reichthums).

4.

Ob man bei Wagner von prächtiger „Actfigurenmusik" reden könnte? Ihm schwebt das Bild des sichtbar werdenden Innern, des als Bewegung anzuschauenden Gemüthsprocesses vor — dem will er entsprechen: höchst schopenhauerisch den Willen direct zu fassen. Musik als Abbild einer Existenz durch das Nacheinander.

5.

Das Aufhören der grossen rhythmischen Perioden, das Übrigbleiben der Taktphrasen macht allerdings den Eindruck der Unendlichkeit, des Meers: aber es ist ein Kunstmittel, nicht das reguläre Gesetz; zu dem es Wagner stempeln möchte. Wir haschen zuerst danach, suchen uns Perioden, werden immer wieder getäuscht, und endlich wirft man sich in die Wellen.

6.

Der Weg vom Tanz bis zur Symphonie kann nicht übersprungen werden: was bleibt übrig als ein naturalistisches Gegenstück der unrhythmischen wirklichen Leidenschaft. Aber mit der unstilisirten Natur kann die Kunst nichts anfangen. Excesse der bedenklichsten Art im Tristan, zum Beispiel die Ausbrüche am Schluss des zweiten Actes. Unmässigkeit in der Prügelscene der Meistersinger. Wagner fühlt, dass er in Hinsicht der Form die ganze Rohheit des Deutschen hat und will lieber unter Hans Sachsens Panier kämpfen als unter

dem der Franzosen oder der Griechen. Unsre deutsche Musik (Mozart, Beethoven) hat aber die italiänische Form in sich aufgenommen, wie das Volkslied, und entspricht deshalb mit dem feingegliederten Reichthum der Linien nicht mehr der bäuerlich-bürgerlichen Rüpelei.

7.

Gefahr, dass in den Bewegungen und Handlungen des Dramas die Motive für die Bewegung der Musik liegen, dass sie geleitet wird. Es ist nicht nöthig, dass eins von beiden leitet — im vollkommnen Kunstwerk haben wir das Gefühl des nothwendigen Nebeneinanders.

8.

Die Sprache auf den stärksten Ausdruck gesteigert — Stabreim. Orchester ebenfalls. Die Deutlichkeit der Sprache ist nicht das Höchste, sondern die berauschende Kraft der Ahnung.

9.

Nicht zu vergessen: es ist eine theatralische Sprache, die Wagner's Kunst redet; sie gehört nicht in's Zimmer, in die *camera*. Es ist eine Volksrede, und die lässt sich ohne eine starke Vergröberung selbst des Edelsten nicht denken. Sie soll in die Ferne wirken und das Volkschaos zusammenkitten; zum Beispiel der Kaisermarsch.

Sehr viele Missgriffe liegen daran, dass der Beurtheilende von seiner partiellen Kunst (Haus-Kunst) ausgeht.

7. Wagner als Schriftsteller.

1.

Wagner als Schriftsteller giebt nicht sein Bild treu wieder. Er componirt nicht: das Gesammte kommt nicht zur Anschauung: im Einzelnen schweift er ab, ist

dunkel, und nicht harmlos und überlegen. Er hat keine heitere Anmaassung. Es ist ihm alle Anmuth, Zierlichkeit versagt, auch dialektische Schärfe.

2.

In seinen Werthschätzungen der grossen Musiker gebraucht er zu starke Ausdrücke, zum Beispiel nennt er Beethoven einen Heiligen. Auch ist, das Hinzuziehn der Worte in der neunten Symphonie als Hauptthat zu schildern, ein starkes Stück. Er erregt Misstrauen durch sein Lob wie durch seinen Tadel. Das Zierliche und Anmuthige sowie die reine Schönheit, der Widerglanz einer völlig gleichschwebenden Seele geht ihm ab: aber er sucht sie zu discreditiren.

3.

Seine Begabung als Schauspieler zeigt sich darin, dass er es nie im persönlichen Leben ist. Als Schriftsteller ist er Rhetor, ohne die Kraft, zu überzeugen.

8. Wagner's Gegner und Anhänger.

1.

Wagner ist moderner Mensch und vermag sich nicht durch den Glauben an Gott zu ermuthigen und zu befestigen. Er glaubt nicht in der Hand eines guten Wesens zu stehen, aber er glaubt an sich. Keiner ist mehr gegen sich ganz ehrlich, der nur an sich glaubt. Wagner beseitigt alle seine Schwächen, dadurch dass er sie der Zeit und den Gegnern aufbürdet.

2.

Wagner hat sich so gewöhnt, in verschiedenen Künsten zugleich zu empfinden, dass er für neue Musik völlig unempfindlich ist: so dass er sie theoretisch verwirft. Ebenso für Dichtungen. Daraus viele Misshelligkeiten mit Zeitgenossen.

3.

Wie erwarb sich Wagner die Anhänger? Sänger, die als Dramatiker interessant wurden und eine ganz neue Möglichkeit zu wirken bekamen, vielleicht bei geringerer Stimme. Musiker, die bei dem Meister des Vortrags lernten: der Vortrag muss so genial sein, dass er über das Werk selbst zu keinem Bewusstsein bringt. Orchestermusiker im Theater, die sich früher langweilten. Musiker, die Berauschung oder Bezauberung des Publicums auf directe Weise betrieben und die die Farbeneffecte des wagner'schen Orchesters erlernten. Alle Arten von Unzufriednen, die bei jedem Umsturz etwas für sich zu gewinnen hofften. Menschen, die für jeden sogenannten „Fortschritt" schwärmen. Solche die sich bei der bisherigen Musik langweilten und nun ihre Nerven kräftiger bewegt fanden. Menschen, die sich für alles Verwegne und Kühne fortreissen lassen. — Er hatte bald die Virtuosen für sich, bald einen Theil der Componisten; — entbehren kann ihn kaum einer oder der andre. Litteraten mit allen unklaren Reformbedürfnissen. Künstler, die die Art unabhängig zu leben bewundern.

B. Nachträge zu Richard Wagner in Bayreuth.

(1875.)

1. Disposition.

Einleitung.

Abschnitt

Das grosse Ereigniss von Bayreuth. Um es ganz zu verstehen, ist der wagnerische Blick auf sich selbst nöthig: wie er wurde, was er ist, was er sein wird. — I.

I. Wie er wurde.

Gefahren der Natur und der Begabungen.

1. Kindheit, Jugend zerfahren, ohne Naivetät.
2. Gefährlichste Spaltung seines Wesens: Bedeutung der Treue. — 2.
3. Unfrieden und Ungenügen des äusseren Lebens.
4. Gefahr des mächtigen Lerntriebes.
5. Die Treue siegt, sein Wesen bleibt ganz. — 3.

Abschnitt

Welche Aufgabe hat er zu erfüllen?

Gefahren in seiner Aufgabe und Mission gelegen.

1. Allgemeinste Aufgabe der Kunst in der modernen Zeit. — 4.
2. Specielle Aufgabe der Musik:
   a) hinsichtlich der Sprache, — 5.
   b) „ der Erscheinungswelt, — 5.
   c) „ der unrichtigen Empfindung. — 6.
3. Allgemeine Stimmung und Seelenverfassung Wagner's, als des schaffenden, seine Aufgabe erfüllenden Künstlers (dargestellt an den Stimmungen, welche seine Kunst im Hörer hervorbringt). — 7.
4. Speciellere Stimmungen in der Folge seiner Entwicklung. — 8.

II. Was er ist.

1. als Dichter.
2. „ Bildner.
3. „ Musiker.
4. im Ganzen.

— 9.

III. Was er sein wird.

1. Als Künstler der Zukunft strebt er nach der Begründung einer Stil-Tradition.
   Seine Mittel zu diesem Zwecke:
   a) Vorbildliche Beispiele.
   b) Schriftwerke.
   c) Er sucht Schutz für seine Kunstwerke bei den bestehenden Mächten.
2. Aber er schafft allein für Menschen einer bestimmten Zukunft.

— 10.

Abschnitt

Deren Wesen ist aus seinen Kunstwerken zu errathen, insofern aus der Befriedigung auf das Bedürfniss zurückzuschliessen ist.

Die Motive seiner Kunst.

Unvereinbarkeit derselben mit dem Charakter der heutigen Menschheit. Nicht sowohl Seher einer Zukunft, sondern Deuter und Verklärer einer Vergangenheit. } II.

2. Einzelne Gedanken.

1. Zum siebenten Abschnitt.

1.

Die gewohnte Leichtfertigkeit — oder ist es gar die thörichte Überhebung der modernen Menschen? — bringt es mit sich, dass den tief spürenden, der reichsten Erfahrung nachgehenden Einreden Plato's gegen die Kunst jetzt kein Gehör mehr geschenkt wird; wer aber noch belehrbar ist, muss sehr bestimmt einsehen, dass das Walten einer mächtigen Kunst auch eine Menge Gefahren mit sich führt, und dass gerade die grössten Künstler eine Nachwirkung gehabt haben, welche den besorgten Denkern fast bei jedem neuen Erscheinen solcher Mächte Furcht einflössen muss. Allzu leicht erscheint es so, als ob die Kunst die Ziele des thätigen Lebens selber hinzustellen hätte, und mit gefährlichstem Missverständniss wird dann der Künstler als unmittelbarer Erzieher verstanden. Wird dagegen seine wundervolle Aufgabe mit Recht so begriffen, dass er für das kämpfende und zielesetzende Leben einzuweihen hat, so ist man ebenso im Recht, ihn sich auf das schärfste vom Leben selber abgetrennt zu denken und seinen Nachwirkungen ein Strom-

bett anzuweisen, welches nicht den Gang des Lebens durchkreuzt und bestimmt. Man würde Plato's Meinung treffen, wenn man mit einiger Härte darauf bestünde, dass es gleichgültig sei, was ein Künstler in socialer und politischer Hinsicht denke: dass es zum Beispiel für die Athener ohne Gewicht sein musste, ob Äschylus sich für oder gegen die Beschränkung des Areopag erklärte; ja ich glaube sogar, erst dadurch, dass man in dem Künstler gerade etwas Überzeitliches verehrt, wird man sich gegen das Gefährliche, das in seiner directen Wirkung auf die Zeit liegt, einigermaassen schützen können. Ich will in diesem Zusammenhange darauf aufmerksam machen, dass es überaus nahe liegt und deshalb um so bedenklicher ist, Wagner nicht als Künstler zu verstehen, oder anders ausgedrückt: aus seinen Kunstwerken bestimmte Winke über die Gestaltung des Lebens entnehmen zu wollen. Es liegt das so nahe, weil Wagner selber in verschiedenen Perioden den Versuch gemacht hat, bestimmte Antworten auf die Fragen nach dem Zusammenhang seiner Kunst mit dem Leben zu finden. Es giebt Aufsätze von ihm, die ganz von dem magischen Lichte eines seiner Kunstwerke überströmt sind — und jedes Kunstwerk hat ein ihm eigenthümlich gefärbtes Licht.

2.

Die eine Eigenschaft Wagner's ist Unbändigkeit und Maasslosigkeit. Er steigt immer bis auf die letzten Sprossen seiner Kraft, seiner Empfindung und glaubt dort erst in der freien Natur zu sein. Seine andere Eigenschaft ist eine ausserordentliche schauspielerische Begabung, die gehemmt und versetzt ist und sich auf andern Wegen, als auf den ersten und nächsten, Bahn

brechen muss. Zum Schauspieler fehlt ihm Gestalt, Stimme und die nöthige Beschränktheit.

3.

Das Improvisatorische. Wagner hat zur Erklärung Shakespeare's darauf hingewiesen, wie er als improvisirender Schauspieler zu denken sei, der die Besonnenheit habe, seine Improvisationen zu fixiren; und ähnlich bezeichnet er sich als Musiker. „Selbstentäusserung" als Wesen dieser Kunst — Eingehen in fremde Seelen, Lust an dieser Vertauschung; ein solcher Seelenwechsel bei dem Musiker ist nun ein Phänomen höchster Art: das Nicht-Subjective des Musikers etwas ganz Neues. So stellt Wagner die Meistersinger neben den Tristan: von einer solchen Möglichkeit hatten die älteren Musiker gar keine Vorstellung; wenn diese nicht ihre Stimmung, ihre Leidenschaft aussprechen wollten, waren sie steif oder spielten mit den überkommenen melodischen Typen. Besonders muss man Acht geben, wie mitunter die Musik entschieden im Gegensatz zu Wagner's persönlicher Stimmung steht: so ist Hagen als Hochzeitrufer eine der verwegensten Selbstentäusserungen Wagner's. Es versuche nur einer das nachzumachen, nachdem er erst mit der Seele Partei ergriffen hat! Das Höchste ist vielleicht Mime. Und dann sehe man, wenn es Wunderthaten giebt, wie sehr da die Musik an diese Wunder glaubt, zum Beispiel wenn Siegfried sein Schwert schmiedet: wozu eine Kraft der Entäusserung von der Zeit gehört, wovon unsre „Dichter" auch keine Ahnung haben. Wenn diese Wunder vorbringen, so schwindeln sie; wie unsre Philosophaster schwindeln, wenn sie sich in „Mystik" tauchen. Das ist aber der Fluch der

jetzigen Philosophirer, dass sie sich mit ihrem phantasieleeren, nüchternen und zugleich verworrenen Kopfe vorstellen, als seien sie zur Mystik überhaupt befähigt; weshalb zu rathen ist, jedem, der mystische Wendungen macht, als einem unehrlichen Gesellen sechs Schritt fern zu bleiben. Am wenigsten bedenklich ist es, wenn es nur Verlegenheits-Mystik ist, dort wo der Verstand unsicher wird, das Auge sich trübt, und der Besonnene sich zurückzieht; fast jeder Denker streift an solche Grenzen an. Wagner taucht in fremde Köpfe, Sinne, Zeiten hinein und hinab und macht uns nichts vor. Ein Riese, ein Höhlenwurm, Rheintöchter — das wäre alles für unsre „Dichter" Lügnerei und läppische Tändelei: sie haben den Zauber nicht im Leibe, um die Natur zu beseelen und das Belebte in der Welt zu mehren! Es sei nur auf einen Augenblick — aber er war diesen Augenblick verwandelt, und trug den Eindruck davon: man höre, wie die Kröte kriecht!

2. Zum achten Abschnitt.

1.

Ich habe selbst in den letzten Jahren zwei oder dreimal den unsinnigen Zweifel in mir gefühlt, ob Wagner überhaupt musikalische Begabung habe.

2.

Keiner unserer grossen Musiker war in seinem achtundzwanzigsten Jahre noch ein so schlechter Musiker wie er.

3.

Von seinen frühsten Werken könnte man sagen, die Musik darin ist nicht viel werth, die Poesie auch nicht,

das Drama auch nicht, die Schauspielkunst ist oft nur naturalistische Rhetorik, aber alles ist eins und auf einer Höhe und hat darin seine Grösse. Es wäre möglich, dass Wagner der Denker gleich hoch stünde, wie Wagner der Musiker und Dichter.

4.

Im Tannhäuser suchte er eine Reihe von verschiedenen ekstatischen Zuständen als Äusserungen eines Individuums zu motiviren. Er meinte wohl damals, dass sich erst in diesen Zuständen der natürliche und freie Mensch offenbare. In den Meistersingern und in Theilen seiner Nibelungen kehrt er freiwillig zur Selbstbeherrschung und Selbstbegrenzung zurück. Er ist darin grösser als in dem früheren ekstatischen Sich-gehen-lassen.

5.

Die Heiterkeit Wagner's ist das Sicherheitsgefühl dessen, der von den grössten Gefahren, Ausschreitungen und Ekstasen zurückgekehrt ist, zurück in's Begrenzte und Heimische. Alle Menschen, mit denen er umgeht, sind solche begrenzte Abschnitte aus seinem eigenen grenzenlosen Laufe (wenigstens empfindet er nichts mehr an ihnen); deshalb kann er mit ihnen heiter und überlegen gütig verkehren, sind doch alle Leiden, Nöthe, Bedenken derselben im Vergleiche zu den seinigen wunderliche Spiele.

6.

Es sind Elemente da in Wagner, die reactionär erscheinen: das Mittelalterlich-christliche, die Fürstenstellung, das Buddhaistische, das Wunderhafte. Von hier aus mag er manchen Anhänger gewonnen haben. Es sind seine Mittel sich auszudrücken, die Sprache, die

noch verstanden wird, aber einen neuen Inhalt bekommen hat. Diese Dinge sind bei dem Künstler künstlerisch, nicht dogmatisch zu nehmen.

Auch das National-Deutsche gehört hierzu. Er sucht für das Kommende im Gewesenen die Analogien, so erscheint ihm das Deutsche Luther's, Beethoven's und seiner selbst, das Deutsche und seine grossen Fürsten als Bürgschaften, dass etwas Analoges von dem, was er für nöthig in der Zukunft hält, einmal da war; Tapferkeit, Treue, Schlichtheit, Güte, Aufopferung, wie er alles dies in der herrlichen Symbolik seines „Kaisermarsches" zusammen gesagt hat — das ist sein Deutschthum. Er sucht den Beitrag, den die Deutschen der kommenden Cultur geben werden. Das ist freilich nicht der „Historismus" der Gelehrten Deutschlands, wie Hillebrand meint. Denn das ist wirklich Reaction und Lügengeist und Optimismus. Sondern in dem grossen unbefriedigten Herzen, das weit grösser ist als eine Nation — das nennt er deutsch: man nennt es vulgärer Weise das Kosmopolitische des Deutschen, das ist eben nur die Caricatur. Die Deutschen sind nicht national, aber auch nicht kosmopolitisch, die grössten Deutschen; nur ihre Feinde haben ihnen den dummen Wahn, man müsse beschränkt sein, eingeimpft. Um die Erbschaft der Vergangenheit antreten zu können, müssen wir uns auch verpflichtet fühlen, ihre Schulden zu bezahlen. Man muss gut machen, was sie versäumt und verbrochen hat: das ist der billige Dank dafür, dass wir an dem Theil haben dürfen, was sie gewonnen und errungen hat.

7.

Wenn Wagner bald den christlich-germanischen Mythus, bald Schiffahrer-Legenden, bald buddhaistische,

bald heidnisch-deutsche Mythen nimmt, bald protestantisches Bürgerthum, so ist deutlich, dass er über der religiösen Bedeutung dieser Mythen frei steht und dies auch von seinem Zuhörer verlangt; so wie die griechischen Dramatiker darüber frei standen, und schon Homer. Auch Äschylus wechselte nach Belieben seine Vorstellungen, selbst von Zeus. Fromm ist ein Dichter niemals. Es giebt keinen Cultus, keine Furcht, Angst und Schmeichelei vor den Göttern, man glaubt nicht an sie. Der Grieche, der im Bühnenhelden in abergläubischer Weise den Gott sah, war nicht der Zuschauer, den Äschylus wollte. Die Religiosität der Götzen und Fetische muss vorüber sein, wenn jemand so frei in Vorgängen denken soll, als Dichter. Wagner fand einen ungeheuren Zeitpunkt vor, wo alle Religion aller früheren Zeiten in ihrer dogmatischen Götzen- und Fetischwirkung wankt: er ist der tragische Dichter am Schluss aller Religion, der „Götterdämmerung". So hat er die ganze Geschichte sich dienstbar gemacht, er nimmt die Historie als sein Denkbereich in Anspruch: so ungemein ist sein Schaffen, dass er durch alles Gewordene nicht erdrückt wird, sondern nur in ihm sich auszusprechen vermag. — In welchem Lichte sieht er nun alles Gewordene und Vergangene? — Die wunderbare Bedeutung des Todes ist hier voranzustellen: der Tod ist das Gericht, aber das frei gewählte, das ersehnte Gericht, voll schauerlichen Liebreizes, als ob es mehr sei als eine Pforte zum Nichts. Der Tod ist das Siegel auf jede grosse Leidenschaft und Heldenschaft, ohne ihn ist das Dasein nichts werth. Für ihn reif sein ist das Höchste, was erreicht werden kann, aber auch das Schwierigste und durch heroisches Kämpfen und Leiden Erworbene. Jeder solche Tod ist ein Evangelium der Liebe, und die ganze Musik

ist eine Art Metaphysik der Liebe; sie ist ein Streben und Wollen in einem Reich, welches dem gewöhnlichen Blick wie das Reich des Nichtwollens erscheint, ein sich Baden im Meere der Vergessenheit, ein rührendes Schattenspiel vergangener Leidenschaft.

3. Zum neunten Abschnitt.

1.

Der rhythmische Sinn im Grossen. Die Anlage jedes wagner'schen Dramas ist von einer Einfachheit, welche noch grösser ist als die der antiken Tragödie, und dabei ist die dramatische Spannung die höchste. Dies liegt in der Wirkung der grossen Formen, ihrer Gegensätze, ihrer einfachen Bindungen, das ist das Antike an dem Bau dieser Dramen. — Man durchdenke die Einleitungen der drei einzelnen Acte, das Verhältniss der drei Acte zu einander: hier zeigt sich eine schlichte Grösse des Baumeisters, welche in der modernen Dichtung überhaupt nicht ihres Gleichen hat. Die Spannung beruht auf den Höhenverhältnissen der Leidenschaften, niemals auf dem Effect des neuen und überraschenden Schauspiels. Ich wünschte mir den Grad von rhythmischer Augen-Begabung, um über das ganze Nibelungenwerk in gleicher Weise hinschaun zu können, wie es in einzelnen Werken mir mitunter gelingt: aber ich ahne da noch eine besondere Gattung rhythmischer Freuden des höchsten Grades. Die Rheintöchterscene mit Siegfried im vorletzten Act des letzten Dramas und die Rheintöchterscene mit Alberich im ersten Act des ersten Dramas; der Liebesjubel der sich Findenden, Siegfried's und Brunnhildens,

im letzten Act des Siegfried und der Abschiedsjubel der sich Trennenden im ersten Act der Götterdämmerung u. s. w. Dann wieder die Nornenscene im Anfange des ersten Acts (Vorspiels) der Götterdämmerung. Im Tristan Liebessehnsucht im zweiten Act, Todessehnsucht im dritten Act. Im einzelnen Act ist der Schluss oftmals (Tristan 1, Walküre 1, Siegfried 1) ein Sichstürzen eines Stromes mit immer schnellerem Rauschen, die zunehmende Breite und zugleich Schnelligkeit der Empfindung, mit der höchsten Sicherheit. Andere Acte haben eine Katastrophe und darauf eine Erschütterung und Stillstehen der Empfindung über das Ungeheure, was geschehen: so Marke im zweiten Act des Tristan, der Zug der Mannen mit Siegfried's Leiche.

2.

Das Rhythmische und Gesetzmässige zeigt sich bei Wagner nur in den Maassen der grössten Dimension, im einzelnen ist er oft gewaltsam und unrhythmisch.

3.

In mancher Folge von Harmonien Wagner's empfinde ich etwas angenehm Widerstrebendes, wie beim Drehen eines Schlüssels in einem ganz complicirten Schlosse. Man wundert sich, wie gesetzmässig der Widerstand nachlässt.

4.

Ich wüsste nicht, auf welchem Wege ich je des reinsten sonnenhellen Glücks theilhaftig geworden wäre, als durch Wagner's Musik: und dies, obwohl sie durchaus nicht immer vom Glück redet, sondern von den furchtbaren und unheimlichen unterirdischen Kräften

des Menschentreibens, von dem Leiden in allem Glücke und von der Endlichkeit unseres Glücks; es muss also in der Art, wie sie redet, das Glück liegen, das sie ausströmt. — Man rechne nur nach, woran Wagner seine eigentliche Lust und Wonne hat, an was für Scenen, Conflicten, Katastrophen — da begreift man, was er ist und was die Musik für ihn ist. Wotan's Verhältniss zu Siegfried ist etwas Wundervolles, wie es keine Poesie der Welt hat: die Liebe und die erzwungene Feindschaft und die Lust an der Vernichtung. Dies ist höchst symbolisch für Wagner's Wesen: Liebe für das, wodurch man erlöst, gerichtet und vernichtet wird; aber ganz göttlich empfunden.

4. Zum zehnten Abschnitt.

1.

Wenn die heutigen Musiker, die Gegner Wagner's sind, die grosse Form affectiren, sind sie nicht mehr ehrlich, sondern wollen täuschen. Besten Falls sind sie fleissig und lernen das, was in der Musik zu lernen ist: im Vertrauen darauf, dass die „Gebildeten" den schwierigen Unterschied zwischen Original und Copie, zwischen Erlernbarem und Unlernbarem nicht merken, schaffen sie darauf los. Ihnen allen sei, wenn sie durchaus componiren wollen, die kleinste Form anempfohlen, etwas was ich mit freiem Ausdrucke das musikalische Epigramm nennen möchte, dafür reicht vielleicht der Witz und die Gestaltungskraft, und sie können ehrlich sein; dabei kann noch Herrliches entstehn, wie bei den Griechen, die sich auch auf die kleinste Form warfen, als die grossen vorweggenommen waren.

2.

Das Schönste ist die Unnachahmlichkeit Shakespeare's und Wagner's. Das heisst: in vielen Dingen, Mitteln der Wirkung, werden sie sofort massenhaft nachgeahmt, und es giebt jetzt keinen begabten Componisten, der nicht bereits wagnerisches Gepräge hätte, in den Melismen, der Harmonik, der freien langen Melodie u. s. w. Die Gefahr von solcher Nachahmung ist sogar sehr gross, wie bei Michel Angelo. Um so stärker muss man sich von der Zusammengehörigkeit der wagnerischen Mittel und Zwecke überzeugen, um es fast mit Ekel zu empfinden, wenn dann die Mittel isolirt zu ganz andern und kleinen Zwecken verwendet werden. Besonders ist die Gefahr des Naturalismus gross, nach Wagner. Das Erschreckende, Berauschende u. s. w. seiner selbst wegen erstrebt. Eine ungeheure Fülle von Mitteln ist ja da.

Einzelne
Gedanken und Entwürfe.

(1869—1876.)

1. Erkenntnisstheoretisches.

(Anfang 1872.)

Ich habe nichts als Empfindung und Vorstellung. Also kann ich diese nicht aus dem Vorstellungs-Schalten entstanden denken.

Alle jene Kosmogonien u. s. w. sind erschlossen aus den Empfindungsdaten. Wir können uns nichts denken, das nicht Empfindung und Vorstellung wäre. Somit auch nicht reine Zeit, Raum, Welt existirend, aber ohne das Empfindende und Vorstellende.

Ich kann mir das Nichtsein nicht vorstellen. Das Seiende ist Empfindung und Vorstellung. Das Nichtseiende wäre etwas, was nicht Empfindung und Vorstellung wäre. Das Vorstellende kann sich nicht „nicht vorstellen", wegvorstellen. Das Vorstellende kann sich nicht als geworden denken, noch als vergehend.

Unmöglich auch die Entwicklung der Materie, bis zum Vorstellenden. Denn es giebt gar nicht diesen Gegensatz von Materie und Vorstellung. Die Materie selbst ist nur als Empfindung gegeben. Jeder Schluss hinter sie ist unerlaubt. Die Empfindung und die Vor-

stellung ist die Ursache, dass wir an Gründe, Stösse, Körper glauben. Wir können sie auf Bewegung und Zahlen zurückführen.

Übersetzung aller Bewegungsgesetze in Zeitproportionen.

A B

Raumpunkt A wirkt auf Raumpunkt B und umgekehrt. Dazu bedarf es einer Zeit, denn jede Wirkung hat einen Weg zurückzulegen. Aufeinanderfolgende Zeitpunkte würden in einander fallen. A trifft mit seiner Wirkung nicht mehr auf das B des ersten Momentes. Was heisst es nun: B existirt noch und ebenso A existirt noch, wenn sie sich treffen? Das hiesse, A ist unverändert dasselbe in dem und jenem Zeitpunkte. Dann aber ist A keine wirkende Kraft, denn die kann nicht mehr dieselbe sein, denn das hiesse, sie hätte nicht gewirkt. Nehmen wir das Wirkende in der Zeit, so ist das in jedem kleinsten Zeitmomente Wirkende ein Verschiedenes. Das heisst: die Zeit beweist das absolute Nichtbeharren einer Kraft.

Alle Raumgesetze sind also zeitlos gedacht, das heisst: müssen gleichzeitig und sofort sein. Die ganze Macht in einem Schlage. Dann aber giebt es keine Bewegung.

Die Bewegung laborirt an dem Widerspruch, dass sie nach Raumgesetzen construirt und durch Annahme einer Zeit wieder diese Gesetze unmöglich macht, das heisst: zugleich ist und nicht ist.

Hier ist durch die Annahme zu helfen, dass entweder Zeit oder Raum = o ist.

Nehme ich den Raum als unendlich klein, so werden alle Zwischenräume zwischen den Atomen unendlich klein,

das heisst: alle punctuellen Atome fallen zusammen in einen Punkt.

Da aber die Zeit unendlich theilbar ist, so ist die ganze Welt möglich rein als Zeitphänomen, weil ich jeden Zeitpunkt mit dem einen Raumpunkt besetzen kann, somit ihn unendliche Mal setzen kann. Man müsste sich somit als Wesen eines Körpers Zeitpunkte distinct denken, das heisst: den einen Punkt in bestimmten Zwischenräumen gesetzt. Zwischen jedem Zeitzwischenraum haben noch unendliche Zeitpunkte Platz: also könnte man sich eine ganze Körperwelt denken, alle aus einem Punkte bestritten, aber so, dass wir Körper in unterbrochene Zeitlinien auflösen.

: :
: :
: :

Jetzt ist nur ein reproducirendes Wesen nöthig, welches frühere Zeitmomente neben den gegenwärtigen hält. Darin sind unsre Körper imaginirt. Es giebt dann kein Nebeneinander, als in der Vorstellung. Alles Nebeneinander wäre erschlossen und vorgestellt. Die Gesetze des Raumes wären sämmtlich construirt und verbürgten nicht das Dasein des Raumes. Die Zahl und die Art der Aufeinanderfolge jenes einen oft gesetzten Punktes macht dann den Körper aus.

Die Realität der Welt bestünde dann in einem verharrenden Punkte. Die Vielheit entstünde dadurch, dass es vorstellende Wesen gäbe, welche diesen Punkt in den kleinsten Zeitmomenten wiederholt dächten: Wesen, welche den Punkt auf verschiedenen Zeitpunkten als

nicht identisch annehmen und jetzt diese Punkte gleichzeitig nehmen.

Das Wesen der Empfindung bestünde darin, allmählich solche Zeitfiguren immer feiner zu empfinden und zu messen; die Vorstellung construirt sie als ein Nebeneinander und erklärt jetzt diesem Nebeneinander gemäss den Fortgang der Welt: reine Übertragung in eine andre Sprache, in die des Werdens.

Die Ordnung der Welt wäre die Regelmässigkeit der Zeitfiguren: doch müsste man dann jedenfalls die Zeit mit einer constanten Kraft wirkend denken, nach Gesetzen, die wir uns nur aus dem Nebeneinander deuten können. *Actio in distans temporis punctum.* An sich haben wir gar kein Mittel ein Zeitgesetz hinzustellen.

Wir hätten dann eine punctuelle Kraft, welche zu jedem späteren Zeitmomente ihrer Existenz eine Relation hätte, das heisst: deren Kräfte in jenen Figuren und Relationen bestünden. In jedem kleinsten Moment müsste die Kraft verschieden sein: aber die Aufeinanderfolge wäre in irgendwelchen Proportionen, und die vorhandene Welt bestünde in der Sichtbarwerdung dieser Kraft-Proportionen, das heisst Übersetzung in's Räumliche.

Gewöhnlich nimmt man in der atomistischen Physik in der Zeit unveränderliche Atom-Kräfte an, also Seiende (ὄντα) im parmenideischen Sinne. Diese können aber nicht wirken. Sondern nur absolut veränderliche Kräfte können wirken, solche die keinen Augenblick dieselben sind.

Alle Kräfte sind nur Functionen der Zeit.

1. Eine Wirkung von aufeinanderfolgenden Zeitmomenten ist unmöglich: denn zwei solche Zeitpunkte würden in einander fallen. Also ist jede Wirkung *actio in distans*, das heisst durch Springen.

2. Wie eine Wirkung dieser Art *in distans* möglich ist, wissen wir gar nicht.

3. Schnell, langsam u. s. w. in der ganzen Art dieser Wirkung. Das heisst: die Kräfte, als Functionen der Zeit, äussern sich in den Relationen naher oder ferner Zeitpunkte, nämlich schnell oder langsam. Die Kraft liegt im Grade der Beschleunigung. Die allerhöchste Beschleunigung läge in der Wirkung eines Zeitmoments auf das nächste, das heisst: es wäre dann = unendlich gross. Je grösser die Langsamkeit, um so grösser die Zwischenräume der Zeit, um so grösser das *distans*. Also Relation entfernter Zeitpunkte ist Langsamkeit: alle Langsamkeit ist natürlich relativ.

Zeitlinie:

Real: ein Raumpunkt.

Relationen seiner verschiednen Zeitlagen.

Wo bestehen die Relationen.

Keine Bewegung in der Zeit ist stetig.

Wir messen an etwas räumlich Bleibendem die Zeit und deshalb setzen wir voraus, dass zwischen Zeitpunkt A und Zeitpunkt B eine stetige Zeit sei. Die Zeit ist aber gar kein *continuum*, sondern es giebt nur total verschiedene Zeitpunkte, keine Linie; *actio in distans*.

Es ist nur noch von Zeitpunkten zu reden, nicht mehr von Zeit. Der Zeitpunkt wirkt auf einen andern

Zeitpunkt, also dynamische Eigenschaften vorauszusetzen.

Zeitatomenlehre.

Es ist möglich,

1. die vorhandene Welt auf punctuelle Raumatomistik zurückzuführen;
2. diese wieder auf Zeitatomistik zurückzuführen.
3. Die Zeitatomistik fällt endlich zusammen mit einer Empfindungslehre. Der dynamische Zeitpunkt ist identisch mit dem Empfindungspunkt, denn es giebt keine Gleichzeitigkeit der Empfindung.

2. Ästhetische Grundanschauungen.

(1869.)

Der Rationalismus sagt: „die Kunstempfindung ist: getäuscht werden und bewusst sich täuschen lassen. In diesem Schwebe-Zustand liegt die Freude an der Kunst.

Der Philosoph sagt: das Wesen aller Kunst liegt im Unbewussten: am deutlichsten redet die Musik. Alle andern Künste sind nur so weit Künste, als sie ein mit der Musik gemeinsames Grundelement haben, zum Beispiel Rhythmus.

Der Künstler steht dem zu producirenden Kunstwerk kaum anders gegenüber als der Zuschauer dem producirten.

Die Dichtkunst ist nur Kunst, insoweit sie musikalische Elemente enthält. Das Ziel ist die gesteigerte, verzauberte Empfindung, in der alles neu und schön aussieht. Viel mächtiger als das Wort, das dürftige Zeichen, ist dazu der Schlag des rhythmischen Pulses.

Die Kunst ist die Spiegelung einer andern, unter den Dingen latirenden Welt im erhöhten Empfindungstraume.

In der Welt des Unbewussten giebt es keine Absicht, das künstlerische Schaffen ist eine Instincthandlung.

Farbe	Harmonie.
Linie	Melodie.
Anordnung	Rhythmik.

Die Malerei und Plastik verlangt, dass wir an eine verzauberte Welt glauben, dass uns da Steine lebendig werden und aus der Leinwand Leben entgegentritt: dies geschieht durch die Macht der Melodie und der Rhythmik bei der Plastik, durch Melodie, Harmonie und Rhythmik bei der Malerei.

3.

Die christliche Religion als ethische Demokratie. Die Demokratie als Rationalismus siegend und kämpfend mit dem Instinct: letzterer verzerrt sich. (1869.)

4.

Der Kosmopolitismus ist ein Ideal, für die meisten eine Illusion. (1869.)

5. Erkenntniss und Handeln.

(1870.)

Die vollkommne Erkenntniss tödtet das Handeln: ja wenn sie sich auf das Erkennen selbst bezieht, so tödtet sie sich selbst. Man kann kein Glied rühren, wenn man vollkommen erst erkennen will, was zur Rührung eines Gliedes gehört. Nun ist die vollkommne Erkenntniss unmöglich, und deshalb ist auch das Handeln möglich. Die Erkenntniss ist eine Schraube ohne Ende:

in jedem Moment, wo sie eingesetzt wird, beginnt eine Unendlichkeit: deshalb kann es nie zum Handeln kommen. — Dies gilt alles nur von der bewussten Erkenntniss. Ich sterbe, sobald ich die letzten Gründe eines Athemzuges nachweisen will, bevor ich ihn thue.

Jede Wissenschaft, welche sich eine praktische Bedeutung beilegt, ist noch nicht Wissenschaft, zum Beispiel die Nationalökonomie.

6. Wissenschaft und Staat.

(1870.)

Der Zweck der Wissenschaft ist Weltvernichtung. Dabei geschieht es allerdings, dass die nächste Wirkung die von kleinen Dosen Opium ist: Steigerung der Weltbejahung. So stehen wir jetzt in der Politik in diesem Stadium.

Es ist nachzuweisen, dass in Griechenland der Process im Kleinen schon vollzogen ist: obwohl diese griechische Wissenschaft nur wenig bedeutet.

Die Kunst hat die Aufgabe, den Staat zu vernichten. Auch das ist in Griechenland geschehen. Die Wissenschaft löst nachher auch die Kunst auf. (Eine Zeit scheint es dann noch, dass Staat und Wissenschaft zusammengehen, Zeitalter der Sophisten — unsre Zeit.)

Kriege dürfen nicht sein, damit endlich einmal das immer wieder neu angefachte Staatsgefühl einschlafe.

7. Über den Selbstmord.

(1870.)

Der Selbstmord ist philosophisch nicht zu widerlegen. Er ist das einzige Mittel, von dieser augenblick-

lichen Configuration des Willens loszukommen. Warum sollte es nicht erlaubt sein, etwas wegzuwerfen, was das zufälligste Naturereigniss minutlich zertrümmern kann? Ein kalter Lufthauch kann tödtlich sein: ist eine Laune, die das Leben wegwirft, nicht immer noch rationeller als so ein Lufthauch? Es ist doch nicht das absolut Dumme, das es wegwirft.

Die Hingabe an den Weltprocess ist ebenso dumm als die individuelle Willensverneinung, weil ersterer bloss ein Euphemismus für Process der Menschheit ist und mit deren Absterben für den Willen gar nichts gewonnen ist. Eine Menschheit ist etwas eben so Kleines wie das Individuum. — Wenn der Selbstmord auch nur ein Experiment ist! Warum nicht!

Zudem hat die Natur dafür gesorgt, dass nicht zu viele zu dieser That schreiten, und die wenigsten aus reiner Erkenntniss des „alles ist eitel". — Die Natur verstrickt uns nach allen Seiten: die Pflichten, die Dankbarkeiten, alles dies sind Schlingen des allmächtigen Willens, in denen er uns fängt.

8.

Alle Neigung, Freundschaft, Liebe ist zugleich etwas Physiologisches. Wir wissen alle nicht, wie tief und hoch die Physis reicht. (1871.)

9. Die neuere deutsche Romanschriftstellerei.

(Anfang 1871).

Die neuere deutsche Romanschriftstellerei als eine Frucht der Hegelei: das Erste ist der Gedanke, der nun künstlich exemplificirt wird. So der Stil bei Freitag: ein allgemeiner blasser Begriff, durch ein paar realistische

Wörtchen aufgestutzt. Der goethe'sche *homunculus*. Dies Gesindel, im Lobe der Romandichtung, als der einzig zeitgemässen, schafft eine Ästhetik aus seinen Gebrechen. Gutzkow als missrathener Philosoph ist der *transformed disformed*, im Ganzen eine Caricatur des schiller'schen Verhältnisses von Philosophie und Poesie. (Bei Shakespeare, wenn er Gedanken giebt, oft ein abgeschwächtes, ja absichtlich zerstörtes Bild.)

10. Die heiligende Persönlichkeit.

(1. October 1872.)

Die politische Thätigkeit eines Volkes nimmt man in Deutschland naiver Weise als etwas sehr Hohes und Grosses. Man hat eben das Einfachste verlernt und muss nun die simpelsten Instincte vergöttern, weil man sie nicht recht hat. Ist es denn etwas so Grosses, Liebe zu seiner Heimath und Liebe zu seinen Vätern zu haben? Und das allein sind die Fundamente jeder natürlichen Politik. Das aristokratische Familiengefühl, der Sinn für die Vergangenheit eines Geschlechts, als ob es eine Einheit sei und in dir jetzt blühe, — und der Gedanke, dass Boden, Besitz und alles, was von uns berührt ist, geweiht sei — heiligende Persönlichkeit! — das sind die Fundamente. Ein fast metaphysisches Einheitsgefühl und ein Heiligungsgefühl — mit der Verpflichtung, dass der Heiligende auch schützt und bewahrt.

Die Brücken, durch welche die Natur die Verschiedenheit und Aufeinanderfolge der Individuen überspringt — Staat, Zeugung, Bildung, Kunst — alles sind im Grunde Schutzanstalten für die ferne Zukunft.

Die Natur hat die Kunst als Kennzeichen für alles bestimmt, was sie hochhält und braucht — unbestreitbar sind die frühsten Künste die der Conception des Kunstwerks und die der edlen That. Offenbar handelt es sich hier um eine Zeugung, um eine *meditatio generis futuri.*

11.

Von einer Zeit zur andern fliesst ein Strom über, jede giebt etwas Neues hinzu, jede verschlingt und verdunstet eine Menge des überkommnen Wassers. Der Strom wächst nicht immer: denn manche Zeiten geben wenig dazu und vernichten sehr viel. (1. October 1872.)

12.

Eins der schädlichsten Bücher ist der Don Quixote. (Herbst 1872.)

13.

Es bedarf keineswegs des „schönen Wetters", damit die Natur schön erscheine. Manche Natur bedarf sogar dazu des schlechten. (Herbst 1872.)

14.

Ein grosser Künstler könnte jetzt noch das Christenthum wieder herstellen, vor allem seine Feste. Klopstock hatte eine Ahnung von diesem Privilegium des Genies. (1873.)

15. Gegen die lyrische Poesie bei den Deutschen.

(Herbst 1875.)

Da lese ich, dass gar Mörike der grösste deutsche Lyriker sein soll! Ist es nicht ein Verbrechen, dumm zu sein, wenn man hier also Goethe nicht als den grössten empfindet oder empfinden will? — Aber was muss da nur in den Köpfen spuken, welcher Begriff von Lyrik! Ich sah mir darauf diesen Mörike wieder an und fand ihn, mit Ausnahme von vier bis fünf Sachen in der deutschen Volkslied-Manier, ganz schwach und undichterisch. Vor allem fehlt es ganz an Klarheit der Anschauung. Und was die Leute an ihm musikalisch nennen, ist auch nicht viel und zeigt, wie wenig die Leute von der Musik wissen, die mehr ist als so ein süsslich-weichliches Schwimm-schwimm und Kling-kling! — Gedanken nun hat er gar nicht: und ich halte nur noch Dichter aus, die unter anderm auch Gedanken haben, wie Pindar und Leopardi. Aber was kann auf die Dauer einem diese Knaben-Unbestimmtheit des Gefühls sein, wie sie im deutschen Volkslied sich ausdrückt! Da lobe ich mir selbst noch eher Horaz, ob der schon recht bestimmt ist und die Wörtchen und Gedänkchen wie Mosaik setzt.

16. Die Rhythmik der Griechen.

(1871.)

Wenn die Erfinder der Oper glaubten, im Recitativ den Usus der Griechen nachzuahmen, so war dies eine idyllische Täuschung. Die griechische Musik ist darin die idealste, dass sie auf Wortbetonung, überhaupt auf das sorgfältige Übereinstimmen der kleinsten Willensregungs-spitzen im Worte mit den Arsen gar keine Rücksicht

nimmt. Sie kennt überhaupt das musikalische Accentuiren nicht: die Wirkung beruht im Zeitrhythmus und der Melodie, nicht im Rhythmus der Stärken. Der Rhythmus wurde nur empfunden, er kam nicht durch Betonung zum Ausdruck. Vielmehr betonten sie nach dem Gedankengehalt. Höhe und Tiefe der Note, These oder Arse des Taktes hatten mit ihm nichts zu thun. Dagegen war das Gefühl für die Tonleitern und die Zeitrhythmen auf das feinste entwickelt. Man sieht an der Tanzbegabung dieses Volkes seine ungeheure rhythmische ποικιλία: während unsre rhythmischen Verhältnisse einen engen Schematismus haben.

(Spätere Fassung dieser Ideen, 1888 niedergeschrieben.)

Zur Auseinanderhaltung der antiken Rhythmik („Zeit-Rhythmik") von der barbarischen („Affect-Rhythmik").

1. Dass es ausser dem Wortaccent noch einen andern Accent gegeben habe, dafür fehlt bei den Rhythmikern (zum Beispiel Aristoxenos) jedes Zeugniss, jede Definition, selbst ein dazu gehöriges Wort. — Arsis und Thesis wird erst seit Bentley in dem fälschlichen Sinne der modernen Rhythmik verstanden. — Die Definitionen, die die Alten von diesen Worten geben, sind völlig unzweideutig.

2. Man warf, in Athen sowohl wie in Rom, den Rednern, selbst den berühmtesten, vor, Verse unversehens gesprochen zu haben. Es werden zahlreiche Beispiele solcher entschlüpften Verse citirt. Der Vorwurf ist, nach unsrer üblichen Art, griechische und lateinische Verse zu sprechen, einfach unbegreiflich. Erst der rhythmische Ictus macht bei uns aus einer Abfolge von Silben

einen Vers: aber gerade das ganz gewöhnliche Sprechen enthielt, nach antikem Urtheil, sehr leicht vollkommne Verse.

3. Nach ausdrücklichen Zeugnissen war es nicht möglich, den Rhythmus von gesprochnen lyrischen Versen zu hören, wenn nicht mit Taktschlägen die grösseren Zeit-Einheiten dem Gefühle zum Bewusstsein gebracht wurden. So lange der Tanz begleitete (— und die antike Rhythmik ist nicht aus der Musik, sondern aus dem Tanz her gewachsen), sah man die rhythmischen Einheiten mit Augen.

4. Es giebt Fälle bei Homer, wo eine kurze Silbe ungewöhnlicher Weise den Anfang eines Daktylus macht. Man nimmt philologischer Seits an, dass in solchen Fällen der rhythmische Ictus die Kraft habe, den Zeit-Mangel auszugleichen. Bei den antiken Philologen, den grossen Alexandrinern, die ich eigens auf diesen Punkt hin befragt habe, findet sich nicht die leiseste Spur einer solchen Rechtfertigung der kurzen Silbe (dagegen fünf andre).

5. Es tritt sowohl auf griechischem als auf lateinischem Boden ein Zeitpunkt ein, wo die nordischen Lied-Rhythmen Herr werden über die antiken rhythmischen Instincte. Unschätzbares Material dafür in dem Hauptwerk über christlich-griechische Hymnologie (aus einem südfranzösischen gelehrten Kloster hervorgegangen). Von dem Augenblick an, wo unsre Art rhythmischer Accente in den antiken Vers eindringt, ist jedes Mal die Sprache verloren: sofort geht der Wortaccent und die Unterscheidung von langen und kurzen Silben flöten. Es ist ein Schritt in die Bildung barbarisirender Idiome.

6. Endlich die Hauptsache. Die beiden Arten der Rhythmik sind conträr in der ursprünglichen Absicht

und Herkunft. Unsere barbarische (oder germanische) Rhythmik versteht unter Rhythmus die Aufeinanderfolge von gleich starken Affect-Steigerungen, getrennt durch Senkungen. Das giebt unsere älteste Form der Poesie: drei Silben, jede einen Hauptbegriff ausdrückend, drei bedeutungsvolle Schläge gleichsam an das Sensorium des Affectes — das bildet unser ältestes Versmaass. (In unsrer Sprache hat im Durchschnitt die bedeutungsschwerste Silbe, die Affect-dominirende Silbe den Accent, grundverschieden von der antiken Sprache.) Unser Rhythmus ist ein Ausdrucksmittel des Affects: der antike Rhythmus, der Zeit-Rhythmus, hat umgekehrt die Aufgabe, den Affect zu beherrschen und bis zu einem gewissen Grade zu eliminiren. Der Vortrag des antiken Rhapsoden war extrem leidenschaftlich (— man findet im Jon Platon's eine starke Schilderung der Gebärden, der Thränen u. s. w.): das Zeit-Gleichmaass wurde wie eine Art Öl auf den Wogen empfunden. Rhythmus im antiken Verstande ist, moralisch und ästhetisch, der Zügel, der der Leidenschaft angelegt wird.

In Summa: unsre Art Rhythmik gehört in die Pathologie, die antike zum „Ethos“ . . .

17. Aristoteles als Ästhetiker.

(1871.)

Ich durfte mir vergönnen, einige Schritte zu thun, ohne dass der übliche Fackelträger in der Höhle der griechischen Poetik, Aristoteles, mich begleitet hätte. Man wird doch endlich einmal aufhören, ihn auch für die tieferen Probleme der griechischen Poetik immer und

immer wieder zu Rathe zu ziehn: während es doch nur darauf ankommen kann, aus der Erfahrung, aus der Natur die ewigen und einfachen, auch für die Griechen gültigen Gesetze des künstlerischen Schaffens zu sammeln: als welche an jedem leibhaften und ganzen Künstler besser und fruchtbarer zu studieren sind, als an jener Nachteule der Minerva, Aristoteles, der selbst bereits dem grossen künstlerischen Instincte entfremdet ist, welchen noch sein Lehrer Plato, wenigstens in seiner reifen Zeit, besass, der auch zu fern von den üppigen Entstehungsperioden der poetischen Urformen lebt, um etwas von der drängenden Werdelust jener Zeiten zu spüren. Inzwischen hatte sich bereits der fast gelehrte Imitationskünstler entwickelt, an dem das künstlerische Urphänomen nicht mehr rein zu betrachten war. Was hätte Demokrit, der, mit der herrlichen, aristotelischen Beobachtungslust und Nüchternheit, in einer günstigeren Zeit lebte, über solche Phänomene der Poetik, Mantik und Mystik uns berichten können!

18. Die Choëphoren.

Betrachtungen über den künstlerischen Stil des Äschylus.

(1872.)

A. Plan der Schrift.

Einleitendes.

Falsche Begeisterungen und die Schwierigkeit des wirklichen Eindrucks.

1. Das Plastische.

Aus der Entfernung der Zuschauer abzuleiten: die geringe Bewegung, das Perspectivische. Masken. Strenge

hieratische Symmetrie. Scenerie. Die Stichometrie. Stil des Phidias vorgeahnt. Woher die Langlebigkeit der Plastik?

Äschylus hat nicht, wie Shakespeare, ungeheure bewegte Affectbilder vor Augen, sondern plastisch-ruhende Gruppen. Die Bewegung geschieht streng symmetrisch. Die Zahl der Verse.

2. Das Musikalische.

Die Sprechmusik. Alles ist Musik, es giebt nicht nichtgesprochene und gesprochene Partien, alles gesungen. Auch die Orchestik hört nie auf.

3. Das Mythische.

Vergleich mit Sophokles. Zertheilung des Mythus. Symmetrie, mit Contrasten. Das Unheimliche (mit Benutzung der Nachmittagsschatten). Strenge des Mythus im Einklang mit Plastik und Musik.

4. Die Sprechkunst.

Die Dialekte. Der „hohe“ Stil. Die Syntax entsprechend dem Ethos der Scene.

B. Anfang des zusammenhängenden Textes.

Ich will mit dem Bekenntniss anheben, dass es mir sehr schwer geworden ist, in Betreff der griechischen Tragödie zu einer reinen und ursprünglichen Empfindung zu gelangen, die wirklich die Tragödie als Kunstwerk berührt, zu einer Empfindung, die ich vor allem „ehrlich“ nennen möchte. Von vornherein ist nämlich jetzt alles dazu angethan, dass der junge Mensch, begierig, nun endlich in eine so grenzenlos berühmte Wunderwelt hineinzublicken, in das Netz einer als unehrlich zu bezeichnenden Bewunderung verfalle. Er verbirgt sich ängstlich den kühlen befremdlichen und fast peinlichen ersten Ein-

druck: denn er möchte um jeden Preis das lieben, dessen Triumphgesang aus dem Alterthume her bis zu diesem Moment um ihn her erschallt. Diesem Bedürfniss zu Liebe verwandelt er sich, unbewusst, das so befremdlich auf ihn einwirkende Object mit der Kraft einer zarten Illusion; vielleicht hält er sein Auge starr auf die Scenen gebannt, in denen er eine Verwandtschaft mit Shakespeare empfindet, und misst etwa nach dem Eindruck der euripideischen Kassandrascene die ganze alte Tragödie; oder er verweilt bei dem Aufbau des sophokleischen Dramas, erfreut darin Gesetze wiederzuerkennen, nach denen auch jetzt noch der Dramatiker baut und gestaltet. Ein andrer wiederum mag sogar den Gegensatz jener kühleren und herberen mythischen Welt mit einem „sentimentalischen“ Reize empfinden: während die geringeren Naturen sich hier wie überall mit dem Stofflichen zufriedengeben, also theils an der dargestellten Geschichte sich ergetzen oder an einzelnen Worten und Gedanken oder an Metren oder gar an verderbten Stellen hängen bleiben. Dagegen beginnt jene ehrliche Empfindung mit dem Eingeständniss eines ungeheuren Defectes und einer deshalb nur bedingten Bewunderung. Der Defect ist selbst grösser, als wenn wir uns etwa vor einem Trümmerhaufen eines Tempels finden und aus wenigen Säulenresten den Eindruck ganzer Colonnaden zu errathen suchen. Denn wir haben zuletzt gedrucktes Papier vor Augen, an Stelle der Wirklichkeit jener Tragödie. Wir müssen uns den Griechen dazu suppliren, den Griechen in der vollendeten Äusserung seines Lebens, als tragischen Schauspieler Sänger Tänzer, den Griechen als einzig anspruchsvollen künstlerischen Zuschauer. Wenn wir aber das vermögen, den Griechen selbst hinzuzudenken, so haben wir auch beinahe die antike Tra-

gödie aus uns neu erzeugt. Das aber ist die grenzenlose Schwierigkeit: wo soll der moderne Mensch anfangen griechisch zu denken, wann soll er enden? In Wahrheit ist der Weg, nachdem man sich jenen Defect deutlich gemacht hat, sehr schwer zu finden. Nur analoge fast griechisch zu nennende Erscheinungen unserer Welt können uns jetzt weiterhelfen: wie das Gleiche immer nur vom Gleichen und am Gleichen erkannt wird. So pflegt der bessere Theil unserer gegenwärtigen Gelehrten Goethe zu benutzen, um von ihm sich zu den Griechen geleiten zu lassen: andre nehmen Rafael zu Hülfe. Ich halte mich an die Erfahrungen, welche ich Richard Wagner verdanke. Die sogenannte historisch-kritische Wissenschaft hat gar kein Mittel, so fremden Dingen näher zu kommen: wir brauchen Brücken, Erfahrungen, Erlebnisse: dann wiederum brauchen wir Menschen, die sie uns deuten, die sie aussprechen. So glaube ich im Recht zu sein, von dem Eindrucke auszugehen, den eine Tristanaufführung im Sommer 1872 auf mich hervorbrachte.

Ich gewahrte einmal, nach der plastischen Seite der Darstellung hin, eine durchgreifende Differenz gegen die plastische Darstellung unserer Schauspieler in schiller'schen und shakespear'schen Rollen, ebenso wie der Sänger in Opern. Ganz abgesehn von dem Talente der Darstellenden, war ein unwillkürliches Streben bemerkbar, auch in den leidenschaftlichsten Momenten eine ruhige Grösse zu bewahren: im wesentlichen sah man edle, mässig bewegte, zumeist fast ruhende plastische Gruppen. Mir gefiel, dass die moderne Rastlosigkeit hier einem Streben nach Plastik gewichen war. Ich sagte mir, dass die Musik und das Singen wohl der Grund sein müssten, weshalb sich nichts so schnell bewegte wie im gemeinen Leben und wie in der gesprochenen Tragödie. Der ge-

sungene Affect ist unendlich verzögert gegenüber dem gesprochenen. Die begleitende Bewegung muss die rasche packende naturalistische Bewegung in eine pathetische Grösse umdeuten. Und so ahnte ich eine allerfruchtbarste Zukunft unserer plastischen Aufgaben, einer so erhabenen Musik die entsprechende Erhabenheit der Stellungen und Gruppirungen zu erfinden. Und auch hier wieder erschien mir die Musik als der Erlöser unserer Gegenwart. Dagegen war die Oper ganz ungeeignet, eine Reinigung des plastischen Sinnes zu erzeugen: denn ihre Sänger waren verkleidete Instrumente, ihre Bewegungen im Grunde gleichgültig und deshalb von vornherein durch Convention bestimmbar. Eher könnte man sagen, dass der moderne Mensch, durch die Verführung seiner Lieblingskunst, der Oper, sich an den Conventionsausdruck in Tracht, Gebärde u. s. w. gewöhnt habe: dass die Höfe Nachahmungen der Opernwelt und allmählich die ganze civilisirte Welt die abgeblasste Nachahmung der früheren Hofcultur sei.

Dasselbe aber, was hier zu einer ruhigeren Plastik nöthigt, die längere Dauer des gesungenen Tones, hat offenbar auch in dem äschyleischen Drama dazu genöthigt: ausserdem aber, zu einer Steigerung dieser plastischen Ruhe, noch ein anderer Umstand. Die Tragödie ist ein religiöser Act des ganzen Volkes, das heisst einer ganzen Bürgergemeinde, sie rechnet also auf eine grosse Zuschauermasse: dies aber macht die Entfernungen des Dargestellten vom Zuschauer viel grösser als bei uns. Dieser anderen perspectivischen Verhältnisse wegen musste der Schauspieler selbst mächtig ausgestopft und auf dem Kothurn stehend vorgeführt werden: aus demselben Grunde trat die Maske an Stelle des bewegten Gesichtes. Aber eben deshalb muss auch die Plastik nur in grossen und

ruhigen Formen sich ausbreiten. Hier bildeten sich ganz von selbst die Gesetze des hohen Stils aus, die starre Symmetrie wurde in Constrasten aufgehoben. Wahrscheinlich hat die Beschränkung auf zwei, drei Schauspieler auch den plastischen Grund, dass man die grössere Gruppe, bewegte Gruppen darzustellen sich fürchtete. Denn hier sind der Gefahren des Unschönen zu viele. Jene einfache äschyleische Plastik muss aber die Vorstufe des Phidias gewesen sein: denn die bildende Kunst kommt mit langsamem Schritte hinter einer schönen Wirklichkeit drein. Es ist ein wichtiges Problem, warum die bildende Kunst nicht zugleich mit den andern Künsten, nach Sokrates, verfiel: aber erstens kommt sie später, sodann rettet sie die handwerksmässige, aber nicht sophistische Bildung ihrer Meister, und drittens wird das einmal schön Erfundene immer wiederholt, so dass auch die späteren Zeiten für uns noch in der Schönheit viel früherer Zeiten prangen.

Der Tragödiendichter muss jedenfalls auch für die plastischen Gruppen und Bewegungen seiner Schauspieler Vorschriften gegeben haben: und dass er dies that, erkennen wir aus der Symmetrie der Verszahlen, die sich nur an plastischen Bewegungen verdeutlichen lassen. Im allgemeinen steht der Schauspieler, während er spricht: durch einzelne Schritte scheidet er gleiche Gruppen von Versen ab. Jedenfalls gehört sein ganzes Gebahren mit unter den Begriff der Orchestik, und der Chorodidaskalos, das heisst ursprünglich der Dichter, hatte auch für ihn alles auszudenken und vorzuschreiben. Für die äschyleische Zeit, die an einen streng hieratischen Stil gewöhnt war, werden wir auch in der Tragödie einen noch hieratisch-bedingten Stil häufig vorauszusetzen haben. Es wäre also die Aufgabe gestellt, Äschylus als plastischen Componisten zu verstehen, sowohl in der

plastischen Bewegung einer einzelnen Scene, als in der Gesammtfolge der plastischen Compositionen im ganzen Kunstwerk. Dabei wäre das Hauptproblem, die plastische Benutzung des Chors zu verstehen, sein Verhältniss zu den Bühnenpersonen: sodann die Beziehung der plastischen Gruppe zur umgebenden Architektur. Hier öffnet sich uns ein Abgrund künstlerischer Kräfte — und der Dramatiker erscheint mehr denn je wieder als der Gesammtkünstler. (Vgl. Goethe an Schiller, Brief vom 8. April 1797.)

19. Cicero und Demosthenes.

(1874.)

Jede Kunst hat eine Stufe der Rhetorik. Fundamentaler Unterschied zwischen Poesie und Rhetorik, oder Kunst und Rhetorik. Entstehung bei Empedokles charakteristisch: Mittelwesen. Schauspieler und Rhetor: erster vorausgesetzt. Naturalismus, Rechnen auf den Affect. Auf das grosse Publicum. Alles aufzählen, wodurch die Rhetorik der unmoralischen Kunst entspricht. Entstehung der Kunstprosa als Nachklang der Rhetorik.

Es ist sehr selten, dass einer als Künstler wirklich seine Subjectivität herausstellt: die meisten verstecken sie durch eine angenommene Manier und Stil.

Hauptunterschied: ehrliche Kunst und unehrliche Kunst. Die sogenannte objective Kunst ist am häufigsten nur unehrliche Kunst. Die Rhetorik ist deshalb ehrlicher, weil sie das Täuschen als Ziel anerkennt. Sie will gar nicht die Subjectivität ausdrücken, sondern ein gewisses Ideal von Subject, den mächtigen Staatsmann u. s. w., wie ihn sich das Volk denkt. Jeder Künstler fängt unehrlich an, nämlich redend wie sein Meister. Am häufigsten Contrast zwischen Erkennen und Können ewig: dann

stellen sich die Künstler auf Seite des Geschmacks und bleiben ewig unehrlich.

Für die römische Cultur wesentlich die Separation der „Form“; der Inhalt wird durch sie versteckt oder übertüncht. Das Nachmachen einer fremden fertigen Cultur ist deutlich zu beobachten. Aber das haben die Griechen auch gethan. Ein neues Gebilde ist das Resultat. Die römische Beredsamkeit war da in grösster Kraft und vermochte deshalb sich das Fremde zu assimiliren. Das Prächtige, Brutale und Verführerische der asiatischen Rhetorik zuerst, dann der rhodischen, dann der attischen Kunst: also rückwärts, in's immer Einfachere.

Cicero der decorative Mensch eines Weltreichs. Als vollendeter Mensch und Wonne der Natur empfindet er sich, daher sein Ruhmgefühl. Seine politischen Thaten sind Decoration. Er verwendet alles, Wissenschaften und Künste, nach ihrer decorativen Kraft. Erfinder des „Pathos an sich“, der schönen Leidenschaft. Die Cultur als verhüllende Decoration.

Die Stärke und Ehrlichkeit seines Charakters zeigt sich als Künstler. Aber die Reinheit seines Geschmacks ist nicht so gross, dass er vermöchte Demosthenes nachzuahmen: ob er schon höchlichst mit ihm wetteifert. (Wagner — Beethoven.) Er ist als Künstler ehrlich und giebt ganz, was ihm gefällt. Aber ihm gefällt nicht das Beste am meisten, sondern das Asiatische. Das war echt römisch.

Aufgabe: das Werden einer solchen Natur psychologisch zu erklären.

Der moralische Mangel Cicero's erklärt seinen ästhetischen Mangel (an Ehrlichkeit). Alle neueren Zeiten leiden an diesem Mangel: unser Stil verhüllt. Es ist nach Art Cicero's fortzuringen mit den Griechen. Leopardi.

20.

Das goethische Hellenenthum ist erstens historisch falsch, und sodann zu weich und unmännlich. (1874.)

21.

Sokrates, um es nur zu bekennen, steht mir so nahe, dass ich fast immer einen Kampf mit ihm kämpfe. (1875.)

Diese Gesammtausgabe der Werke Friedrich Nietzsche's wird im Auftrage seiner Angehörigen veranstaltet.

Herausgeber dieser Abtheilung ist FRITZ KOEGEL.

Beendigung des Drucks: Ende October 1895.

Nachberichte.

Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen.

Die Beschäftigung mit der Geschichte der griechischen Philosophen reicht in Nietzsche's Leipziger Zeit zurück. Zeugniss dafür ist seine von der philosophischen Facultät gekrönte Preisschrift *„de Diogenis Laertii fontibus"*, an der er in seinem fünften und sechsten Studiensemester, vom Herbst 1866 bis zum Sommer 1867 arbeitete. (Veröffentlicht im Rheinischen Museum 1868 S. 632—653 und 1869 S. 181—228. Nachträge dazu, *Analecta Laertiana,* gleichfalls im Rheinischen Museum 1870 S. 217—231.) Das Programm des Pädagogiums in Basel von Ostern 1870 enthält eine fernere Arbeit Nietzsche's: „Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Laertius Diogenes." In diesen Studien vereinigten sich zuerst seine philologischen und seine philosophischen, durch Schopenhauer geweckten Neigungen zu gemeinsamer fruchtbringender Arbeit. Er liest dann schon im Wintersemester 1869/70 zum ersten Male sein Colleg über

„die vorplatonischen Philosophen". Gleichzeitig damit, im Herbst 1869 und im Frühjahr 1870, taucht „die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen" als Titel unter den Buchplänen auf. Zunächst allerdings gewannen die Ideen der tragischen Kunst den Vorrang, als er aber, nach Vollendung der „Geburt der Tragödie", im Sommer 1872 zum zweiten Male über die vorplatonischen Philosophen las, trat bei dieser „besonders fruchtbar" sich gestaltenden Thätigkeit der Gedanke an ein Buch über die „tragische Philosophie" wieder hervor. „Diese grossen Wesen erscheinen mir lebendiger als je, und nur zum Spott kann ich des ehrsamen Zeller langgesponnene Berichte lesen." So fasst er den Plan „die bisher so schäbige und mumienhafte Geschichte griechischer Philosophie tüchtig und innerlich zu erwärmen und zu erleuchten." Er schreibt damals, Ende August 1872, einem Freunde: „In mir drängen sich jetzt die Entwürfe etwas durcheinander: doch fühle ich mich immer auf einer Bahn — es giebt keine Verwirrung, und wenn man mir nur Zeit lässt, bringe ich's an's Tageslicht." Aus dem Herbst 1872 stammen die ersten Aufzeichnungen zu dem Buche, das, anfänglich sehr weit angelegt, wie schon der Titel andeutet, sich zu einem Seitenstück der „Geburt der Tragödie" gestaltete. Die vorplatonischen Philosophen erscheinen ihm als eine der dionysischen Tragödie gleichwerthige Offenbarung des altgriechischen, von seinen Grundinstincten noch nicht abgeirrten Geistes. Nietzsche wollte das „sechste und fünfte Jahrhundert der Griechen" nach seiner ästhetischen („Geburt der Tragödie"), philosophischen („tragische Philosophie") und ethisch-politischen Seite („Homer als Wettkämpfer") darstellen. Später, 1874, stellt er folgenden Buchplan auf:

Griechen und Barbaren.

Erster Theil: Geburt der Tragödie.
Zweiter „ Die Philosophie im tragischen Zeitalter.
Dritter „ Über decorative Cultur (Cicero und Demosthenes).

Übrigens hat er, wie verschiedene Aufzeichnungen beweisen, daran gedacht, die Darstellung der „vorplatonischen Philosophen" zu einem Buche, „Plato und seine Vorgänger" zu erweitern.

Von Januar bis April 1873 arbeitet er rüstig an dem Werke, vor Anfang Sommer soll es fertig sein: er will Wagner zu seinem Geburtstage damit überraschen. Aber schon Ostern heisst es: „es kann noch viel Zeit vergehn, eh ich zu einem Abschluss komme", und in Bayreuth, wohin er gegen Mitte April geht, muss er mit dem Fragment erscheinen. „Von der buchmässigen Form ist das Ganze noch sehr entfernt; ich werde immer strenger gegen mich und muss noch viel Zeit vergehen lassen, um eine nochmalige Darstellung (die vierte desselben Themas) zu wagen. Auch war ich genöthigt, die sonderbarsten Studien zu jenem Zwecke zu treiben, selbst die Mathematik trat in die Nähe, ohne Furcht einzuflössen, dann Mechanik, chemische Atomenlehre u. s. w. Ich habe mich wieder auf das herrlichste überzeugt, was die Griechen sind und waren. Der Gang von Thales bis Sokrates ist etwas Ungeheures." Nach seiner Rückkehr aus Bayreuth ergreift ihn die „heilige Wuth", die sich in den „gedruckten Verwünschungen" der Unzeitgemässen Betrachtungen entladen muss; die Philosophen werden zurückgelegt und nicht weitergeführt, obgleich er im Sommer 1873 das sehr beliebte Colleg zum dritten Male liest. Erst in dem an Plänen reichen Herbst 1875 nimmt er die Arbeit wieder auf: er lässt das im Frühjahr 1873 in der Reinschrift fertig gewordene Stück von seinem Schüler Baumgartner copiren und setzt selbst zu einer nochmaligen allgemeinen Behandlung dieses Themas an. Aber diese Gedanken kommen, als um Neujahr 1876 seine Gesundheit zusammenbricht, über die erste Stufe der Niederschrift nicht hinaus, und auch das im Sommer 1876 zum vierten Male wiederkehrende Colleg giebt keinen neuen Anstoss, da er sich mühsam durch die tägliche Amtsarbeit schleppen muss und kaum die Kraft findet, „Richard Wagner in Bayreuth" zu Ende zu bringen. So ist auch diese Schrift *invito fato* ein Fragment geblieben. Als Titel-Varianten finden sich: „Die Rechtfertigung der Philosophie durch die Griechen" und „Alte philosophische Meister in Griechenland, für einen jungen Freund der Philosophie niedergeschrieben."

Das in den ersten Monaten 1873 ausgearbeitete Stück

der zusammenhängenden Darstellung von Thales bis Anaxagoras (S. 3 — 89) ist nach der eigenhändigen Reinschrift abgedruckt; die von Nietzsche mit Correcturen versehene Abschrift Baumgartner's ist verglichen. Das frühere „Vorwort" (S. 1) stammt aus dem Herbst 1875: es ist von Nietzsche in erster, nicht endgültiger Fassung auf das leere Vorderblatt der baumgartner'schen Copie geschrieben. Das spätere Vorwort (S. 2) hat er, mit Benutzung des früheren, in Naumburg seiner Mutter dictirt, als er im Winter 1879/80, auf seinen baldigen Tod gefasst, aus früheren Arbeiten das heraussuchte, was druckreif erschien.

Für die Philosophen hinter Anaxagoras finden sich vom Frühjahr 1873 nur der Anfang der Darstellung des Empedokles (S. 90), ferner Gedanken und Dispositionen für Empedokles (S. 91—94), Demokrit (S. 105—106) und die Schlussbetrachtungen (S. 132—133). Um für die nicht ausgeführten Theile Ersatz zu schaffen, ist die Darstellung des Empedokles, Demokrit, der Pythagoreer und des Sokrates nach dem im Sommer 1872 ausgearbeiteten Collegienheft, also in der zweiten Bearbeitung Nietzsche's gegeben. Die erste Bearbeitung, das Collegienheft vom Winter 1869/70, ist nicht mehr vorhanden. Nietzsche selbst hat den Text seines Buchs an der Hand des Collegs ausgearbeitet, indem er, unter Ausscheidung alles rein Philologischen, Chronologischen u. s. w. (das im Colleg einen breiten Raum einnimmt), den Kern der philosophischen Gedankenentwicklung aus der lässigeren Darstellung des mündlichen Vortrags zum strengen Buchstil umformt: er disponirt meist neu, concentrirt, spitzt zu und behält nur wenige glückliche Ausdrücke und Sätze unverändert bei. Die nach dem Collegienheft abgedruckten Partien (S. 94 bis 131) sind also als Vorlagen und Vorstufen des Buchs zu betrachten. Der Herausgeber hat bei diesem Abdruck dieselben Partien des Collegs übergangen, die auch Nietzsche, wie aus der Behandlung der Philosophen bis Anaxagoras ersichtlich ist, übergangen haben würde.

Über die Gründe der Anordnung, dass er „ungefähr nach Aristoteles Manier, aber sonst ganz wider die Sitte, die pytha-

goreische Philosophie erst hinter der Atomistik" behandelt, sagt er in einem Briefe vom 11. Juni 1872: „Die eigentliche Ausbildung muss doch da hinein fallen. Dass Pythagoras selbst schon alle Keime jener Philosophie gefunden habe, wie das Zeller noch annimmt, glaube ich nicht, und sehr schwach scheint alles, woraus er das Bekanntsein der pythagorischen Principien bei Parmenides u. s. w. erschliessen will. Die ganze Zahlenphilosophie erscheint mir umgekehrt als ein neuer Weg, zu dem das sichtbare oder scheinbare Misslingen des Eleatischen, des Anaxagoras, des Leukipp ermuthigte."

Die fragmentarischen „weiteren Gedanken" (S. 133—137) stammen aus den von Herbst 1872 bis Frühjahr 1873 niedergeschriebenen Vorentwürfen; die „Ferneren Entwürfe" (S. 138—157), welche die Ansätze zur Darstellung vom Herbst 1875 enthalten, sind nach den ersten Niederschriften abgedruckt. Die Disposition dieser Gedanken (S. 138) ist von Nietzsche selbst gegeben; die Einordnung dieser wie aller andern fragmentarischen Partien hat der Herausgeber gemacht.

Die Zeilen der „Einleitung" vom hohen Geistergespräch der Riesen, die sich durch die öden Zwischenräume der Zeiten einander zurufen (S. 7), findet sich im 9. Abschnitt der Unzeitgemässen Betrachtung „vom Nutzen und Nachtheil der Historie" wieder (Band I 364); der Gedanke vom Urtheil der griechischen Philosophen über den Werth des Lebens (S. 9) im 3. Abschnitt von „Schopenhauer als Erzieher" (Band I 415); die Ausführungen über die Ungefährlichkeit der heutigen Philosophie (S. 12) im 5. Abschnitt der „Historie" (Band I 323).

Die „Einleitung" und die Darstellung Heraklit's sind zuerst gedruckt in der „Zukunft" vom 3. November 1894 und vom 5. October 1895.

Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. Der Philosoph. Die Philosophie in Bedrängniss.

Die Entwürfe zu „Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“ und dem „Philosophen“ gehören zu den Vorarbeiten des umfänglichen ursprünglichen Plans zur „Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen“. Die fertigen Abschnitte von „Wahrheit und Lüge“ (S. 161—179) sollten die Einleitung dieses grossen Buchs bilden, und die übrigen noch unverarbeiteten Gedanken waren alle für dies Werk bestimmt, das anfänglich den Titel führen sollte: „Der Philosoph als Arzt der Cultur“. Bei der Ausarbeitung des „schwer sich gebärenden Buchs“ zeigte sich aber, dass eine Beschränkung und Zertheilung des Stoffs geboten sei. Deshalb schied Nietzsche aus dem Plane der „tragischen Philosophie“ alle nicht direct historischen Gedanken aus, ersetzte die bereits fertige lange, allgemeine Einleitung durch die jetzige kürzere (S. 3—13) und legte alle weiter reichenden Gedanken für spätere Gelegenheiten zurück. „Wahrheit und Lüge“ erscheint unter den Buchplänen der folgenden Zeit öfter als besondere, mit andren kürzeren Arbeiten in einem Bande zu vereinigende Abhandlung; die Gedanken zum „Philosophen“ würden aufgegangen sein in der Schrift: „Der Philosoph als Arzt der Cultur“, deren Disposition (S. 225—230) im März 1873 niedergeschrieben ist. Als dann ein Jahr später in der Betrachtung über Schopenhauer „der Philosoph“ behandelt wurde, liess Nietzsche diese alten vergessnen Gedanken unbenutzt im Winkel und baute seine neue Schrift mit frisch gebrochnen Steinen auf frischem Rasen. Gleichwohl können sie als eine Vorform des „Schopenhauer“ angesehen werden und bilden die Zwischenstufe zwischen der letzten der „Fünf Vorreden“ (Band IX 365 ff.) und dem „Schopenhauer“.

Das Bruchstück der zusammenhängenden Abhandlung über „Wahrheit und Lüge“ (S. 161—179) ist abgedruckt nach Nietzsche's erster Niederschrift aus dem Anfang 1873; eine von Nietzsche durchgesehene Reinschrift, die Freiherr C. v. G., wahrscheinlich im Sommer desselben Jahres, gemacht hat, ist verglichen worden. Die „Gedanken und Entwürfe zu Wahrheit und Lüge“ (S. 180—198) sind aus den Aufzeichnungen der ersten Conceptionstufe nach der von Nietzsche gegebenen Disposition zusammengestellt worden; desgleichen die zum „Philosophen“ gehörigen Gedanken (S. 199—223). In den Entwurfheften laufen „Wahrheit und Lüge“ und „der Philosoph“ durcheinander, da die ersten Aufzeichnungen aus einer Zeit stammen, in der diese Pläne noch nicht getrennt sind. Den Anhalt für die Trennung gaben für „Wahrheit und Lüge“ die von Nietzsche selbst mehrfach formulirten Ansätze zur Disposition der Abhandlung; für „den Philosophen“ der ausführliche Plan: „der Philosoph als Arzt der Cultur“ (S. 225—230). Vielleicht würde Nietzsche bei der Ausführung dieser Gedanken die beiden Schriften doch noch in eins zusammengearbeitet haben. Die Entwürfe zum „Philosophen“ sind zusammengestellt nach Stichworten, die Nietzsche selbst in der Niederschrift dieser Gedanken angegeben hat. Es war unmöglich, sie in die später aufgestellte, umfassendere Disposition „der Philosoph als Arzt der Cultur“ einzuordnen. Diese Disposition, die übrigens nicht in einer Reinschrift, sondern in den ersten noch nicht völlig gegeneinander abgepassten Entwürfen Nietzsche's vorliegt, ist nach diesen Entwürfen vom Herausgeber zusammengestellt worden.

Das kleine Bruchstück „Ödipus“ (S. 224) stammt gleichfalls aus dieser Zeit: es ist abgedruckt als interessante Vorstufe des Zwiegesprächs in der Einleitung und des Schlusses vom „Wanderer und seinem Schatten“.

Einen Theil der Gedanken vom Frühjahr 1873 nimmt Nietzsche wieder auf in dem im Herbst 1873 niedergeschriebenen Entwurf „Die Philosophie in Bedrängniss“ (S. 231—252). Die Ausführung ist unterblieben, weil die „Historie“ den Vor-

rang gewann. Ein grosser Theil der ursprünglich für die „Philosophie in Bedrängniss“ bestimmten Gedanken ist dann in die „Historie“ übergegangen. Die Ideen dieses Entwurfs klingen auch noch im „Schopenhauer“ vielfach an, besonders in den Angriffen des letzten Abschnitts auf die Universitätsphilosophie.

Ausser der von Nietzsche selbst aufgestellten Disposition und den Aufzeichnungen der ersten Conceptionstufe sind Theile des zusammenhängenden Texts in der ersten Niederschrift und einer fragmentarischen Reinschrift vorhanden. Die Einordnung der Gedanken unter die einzelnen Theile der Disposition stammt vom Herausgeber.

Unzeitgemässe Betrachtungen.

Allgemeines.

Der Begriff des „Unzeitgemässen“ als des gegen die schlechte „Jetztzeit“ Ankämpfenden, in eine bessere Zukunft Hinausweisenden, Überzeitlichen war seit lange für Nietzsche ein vertrauter, seinem Wesen congenialer, durch Schopenhauer in ihm bestärkter Begriff. „Dafür steht er auch da, festgewurzelt durch eigne Kraft, mit seinem Blick immer drüber hinweg über alles Ephemere und unzeitgemäss im schönsten Sinne,“ schreibt er im Frühjahr 1869 über Wagner. Dass der Plan der „Unzeitgemässen Betrachtungen“ ihm erwachsen ist aus der Desperation über die Bayreuther Sache, die an der Theilnahmlosigkeit der schlechten Gegenwart zu scheitern schien, hat Nietzsche selbst in einer Aufzeichnung vom Frühjahr 1875 verrathen (S. 256). Und Anfang Mai 1873 schreibt er einem Freunde: „Ich kam von Bayreuth in einer solchen anhaltenden Melancholie zurück, dass ich mich endlich nirgends anders wohin retten konnte, als in die heilige Wuth.“ Das erste Opfer dieser „heiligen Wuth“ war David Friedrich Strauss. Bald nach der „Straussiade“ sammelt er sich zur „Historie“ und skizzirt gleich-

zeitig mehrere Gesammtpläne der „Unzeitgemässen“: er war vulcanisch geworden und musste „Lava speien“. Aus welcher Stimmung diese Streitschriften geboren wurden, verräth ein kurz nach dem Erscheinen der zweiten „Betrachtung“, im März 1874, geschriebener Brief: „Dass ich es mit meinen Ergüssen ziemlich dilettantisch unreif treibe, weiss ich wohl, aber es liegt mir durchaus daran, erst einmal den ganzen polemisch-negativen Stoff in mir auszustossen; ich will unverdrossen erst die ganze Tonleiter meiner Feindseligkeiten absingen, auf und nieder, recht greulich, „dass das Gewölbe wiederhallt“. Später, fünf Jahre später, schmeisse ich alle Polemik hinter mich und sinne auf ein „gutes Werk.“ Aber jetzt ist mir die Brust ordentlich verschleimt vor lauter Abneigung und Bedrängniss, da muss ich mich expectoriren, ziemlich oder unziemlich, wenn nur endgültig. Elf schöne Weisen habe ich noch abzusingen.“ Seiner Art gemäss, die immer auf ein „gemeinschaftliches Leben und Lernen“ hindrängte und einen Kreis von gemeinsam strebenden Freunden zu schliessen suchte, ist ein öfter erwogener Gedanke die Gründung einer „Gesellschaft der Unzeitgemässen“. Noch im Frühjahr 1875 zeichnet er den Anfang eines „Statuts“ dieser Gesellschaft auf: „Jeder hat vierteljährlich einen schriftlichen Bericht über seine Thätigkeit einzureichen.“

Im Herbst 1873 hat er mehrere Verzeichnisse der „Unzeitgemässen“ aufgestellt: aus ihnen ist die auf Seite 255 gedruckte Aufzählung combinirt. Es lässt sich annehmen, dass er bei der Ausführung mehrere der 20 einzeln aufgeführten Betrachtungen in eine zusammengezogen haben würde: er selbst sprach gewöhnlich von 12, gelegentlich aber auch von 24, denen ein Epilog folgen sollte. Die stets schwankende Liste verlängert sich gegen Ende 1876, als er den Inhalt des „Menschlichen, Allzumenschlichen“ in „Unzeitgemässen Betrachtungen“ ausarbeiten wollte. Nach 1875 reservirt er in einem Lebensplan für die „Unzeitgemässen“ die dreissiger Jahre seines Lebens, also die Zeit bis 1884; in den vierziger Jahren sollen dann „die Griechen“ folgen, in den fünfzigern „Reden an die Menschheit“. Die hereinbrechende Krankheit hat es anders gefügt.

Ein gleichfalls im Frühjahr 1875 geplantes Colleg über „System der Cultur“ würde in seinen drei Theilen (1. das endlich klar erkannte Ziel der Cultur, 2. Geschichte der Ziele und ihrer Irrthümer, 3. Mittel der Cultur) den geistigen Extract der Unzeitgemässen Betrachtungen enthalten haben.

Zu den „Unzeitgemässen“ gehören ausser den auf S. 255 aufgezählten Plänen auch die aus dem Sommer 1873 stammenden Titel: „Über Allerwelts-Ästhetik; Über deutsche Metrik; Über die Gegner Wagner's“, endlich auch der Plan einer Schrift „über den Einjährig-Freiwilligen“. Er schreibt darüber am 18. Januar 1874 einem Freunde: „Ostern geht die Thätigkeit wieder los, und zwar ist es mein Wunsch, einen Schlag gegen den Einjährig-Freiwilligen zu führen. Ich glaube, das ist das Schlimmste, was man den Bildungsphilistern augenblicklich anthun kann. Dazu befasst sich der Reichstag mit den Militärgesetzen; meine Vorschläge haben eine Art von politischer Möglichkeit, und es wäre ganz gut, den Leuten zu demonstriren, dass wir nicht ewig in der Höhe und Ferne unter Wolken und Sternen leben.“ Die Aufzeichnungen zu dieser Schrift sind nicht mehr vorhanden.

David Strauss.

Die auf Seite 257 abgedruckte Disposition zu „David Strauss“ ist im wesentlichen von Nietzsche selbst formulirt. — Aus den in raschem Zuge von der letzten Hälfte des April bis Anfang Mai niedergeschriebenen ersten Entwürfen ist alles Wichtige in's Buch übergegangen: ungedruckt geblieben sind nur Citate, eine Reihe aus Straussens „Altem und neuem Glauben“ gesammelter stilistischer Curiosa und einige einleitende Partien, die sich auf die anfängliche Absicht beziehn, die Schrift unter einer Maske, als Briefe eines in Deutschland lebenden Ausländers, herauszugeben.

Deutsch und Afterdeutsch. Die Stadt. Der Weg zur Freiheit.

Die Gedanken zur Betrachtung „Deutsch und Afterdeutsch“ (S. 258—261) stammen aus den im October und November niedergeschriebnen Vorarbeiten zur „Historie“, aus der Zeit, als die ersten Ideen zu einer ganzen Reihe von „Unzeitgemässen“ Nietzsche durch den Sinn giengen. Zur selben Zeit sind die Dispositionen zur „Stadt“ (S. 262) und „Der Weg zur Freiheit“ (S. 263) entworfen. Die Niederschrift der „Stadt“ ist von Nietzsche selbst auf den 6. November 1873 datirt. Der „Weg zur Freiheit“ sollte als Epilog die „Unzeitgemässen“ abschliessen. Die gewichtigsten der Ideen der „Pflugschar“ vom Sommer 1876, aus denen das „Menschliche, Allzumenschliche“ hervorgieng, sind gleichfalls „Der Weg zur geistigen Befreiung“ benannt.

Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben.

Die ersten Entwürfe zur „Historie“ sind im October und November 1873 entstanden. Merkwürdiger Weise wählt Nietzsche, der in Buchtiteln so erfinderisch ist, für diese Betrachtung den einzigen unhandlichen Titel, den er je gewählt hat, obgleich die kurze, schlagende Benennung: „die historische Krankheit“ ihm schon damals zur Hand lag. Die Nachlese an nicht in Garben gesammelten Ähren ist hier reicher als im „Strauss“ und im „Schopenhauer“, allerdings nicht so ergiebig wie bei „Richard Wagner in Bayreuth“. Dass die ziemlich umfangreichen Vorarbeiten zur „Philosophie in Bedrängniss“ zum Theil von der „Historie“ und dem „Schopenhauer“ aufgesogen worden sind, ist oben schon erwähnt worden. Der Inhalt eines andern Entwurfs „Allerlei Diener der Wahrheit“ ist völlig in diese zwei „Betrachtungen“ verarbeitet. — Die Disposition auf Seite 264 ist im wesentlichen ein Abdruck der endgültigen, nach vielen Entwürfen aufgestellten Disposition Nietzsche's.

Schopenhauer als Erzieher.

Die Entwürfe der ersten Conceptionstufe zu „Schopenhauer als Erzieher", die aus der Zeit zwischen März und Mitte Mai 1874 stammen, sind nicht erhalten; aus den ersten Niederschriften des zusammenhängenden Textes sind nur einige stark persönliche Gedanken zurückgeblieben, die den subjectiven Charakter dieser Schrift scharf beleuchten. Die ausführliche Disposition (S. 283 ff.) ist aus verschiedenen Ansätzen Nietzsche's, unter Benutzung der Schrift selbst, vom Herausgeber zusammengestellt worden. Titel-Varianten dieser „Unzeitgemässen" sind: „Schopenhauer als Erzieher und Zuchtmeister der Deutschen" und „Schopenhauer unter Deutschen".

Der Staat.

Die kurze Gedankenskizze „Der Staat" (S. 289—290) ist gegen Ende 1874 niedergeschrieben. Die Gedanken selbst stammen aus dem Anfang dieses Jahres, wo nichts geschrieben, dafür aber vieles im Kopfe meditirt wurde, auch „viel Staatlich-Politisches". Nietzsche schreibt darüber am 15. Februar: „Seit Weihnachten habe ich vielerlei durchgedacht und musste in so entfernten Gegenden schweifen, dass ich beim Eintreffen der Correc'urbogen (der Historie) öfters zweifelte, wann ich dies Zeug eigentlich geschrieben habe, ja ob das alles von mir sei. Ich löcke jetzt sehr stark wider den Stachel der politischen und Bürgertugend-Pflichten und habe gelegentlich selbst über das „Nationale" hinausgeschwiffen — Gott bessere es und mich!" Im Herbst 1874 finden sich die Titel „Der nationale Staat als Götzenbild" und „Die neue Gesellschaft". Die Idee einer „Bildungssecte" ist bereits im sechsten Vortrage „über die Zukunft unserer Bildungsanstalten" formulirt und taucht, auch in Nietzsche's Lebensplänen, immer wieder auf.

Lesen und Schreiben.

„Über Lesen und Schreiben“ findet sich als Titel eines Buchplans schon 1871. Zu verschiedenen Zeiten legte Nietzsche als Vorarbeiten einer Lehre vom Stil ziemlich umfängliche Sammlungen stilistischer Wendungen und Fehler an und schrieb stilistisch-grammatische Bemerkungen nieder. Im Frühjahr 1875 will er unter andren kurzen Katechismen für seine Schüler auch einen „über Schreiben und Lesen“ verfassen, und unter den im Herbst 1875 aufgezeichneten „Plänen aller Art“ findet sich der Satz: „Mit meinen Schülern Baumgartner und Brenner Vorstudien zu einer Lehre vom Stil“. Diese fragmentarischen Sammlungen sind nicht abgedruckt, da sie nur durch weitere Verarbeitung Werth gewonnen haben würden. Die auf Seite 293—299 mitgetheilten Gedanken stammen aus der Zeit von 1873—1875. Wenn sie vielleicht auch nur zum Theil in directer Hinsicht auf eine zu schreibende Unzeitgemässe vom „Lesen und Schreiben“ aufgezeichnet sind, so schien es dem Herausgeber doch zulässig, alle werthvollen stilistischen Gedanken Nietzsche's aus der ersten Periode an dieser Stelle zu vereinigen. Eine Disposition aus dem Jahre 1873 enthält folgende Capitel:

1. Das Viellesen.
2. Das Vielschreiben.
3. Der Stil.
4. Die Rede.

Seine Gedanken über die „Zeitungsklaverei“ würden in dieser Abhandlung Platz gefunden haben. 1874 zeichnet er auf: „Lesen und Schreiben. Denken und Reden dagegen: welchen Einfluss übt darauf das viele Lesen und Schreiben?“

Im Jahre 1875 haben ihn ästhetische Fragen vielfach beschäftigt: Ausser dem oben erwähnten Plane einer „Lehre vom Stil“ finden sich folgende Titel verzeichnet:

„Theorie des Lächerlichen, mit Sammlungen.
Theorie des Schauerlichen, „ „
Die Frage in der Musik.“

Vermuthlich schon 1874 schreibt er folgenden Plan nieder: „Zu überlegen und vorzubereiten: Der rhetorische Satz und sein Analogon in der Musik. Zum Beispiel der Fragesatz, erst aus der Vocalmusik, dann, mittelst der gewonnenen Gesichtspunkte auch aus der Instrumentalmusik nachzuweisen (melodisch, rhythmisch, harmonisch).

Dann die Interjection, das Ausrufezeichen.

Dann der Conditionalsatz „wenn".

Dann der Satzaccent.

Dann die rhetorischen Figuren."

Wir Philologen.

Die Keime der Betrachtung „Wir Philologen" (S. 301-378) gehn in Nietzsche's Leipziger Jahre zurück, als er, aus den Erfahrungen seiner eignen philologischen Studien heraus, allerlei Gedanken über Litteratur- und Geschichtswissenschaft, philologische Methode u. s. w. aufzeichnete. (Vgl. Biographie I, Anhang.) In den Vorarbeiten zu seiner Antrittsrede in Basel sind wieder verwandte Gedanken, desgleichen in den Vorträgen über die „Bildungsanstalten". Schon im Herbst 1869 findet sich der Buchtitel: „Die Philologie der Gegenwart und Zukunft"; 1871 der Titel: „Über die Zukunft der Philologie". Im October 1874 scheint ihm der Inhalt dieser Unzeitgemässen Betrachtung „ungefähr aufgegangen" zu sein, im Februar 1875 nimmt er die Vorarbeiten in Angriff, die im März während eines Besuchs des hülfreichen Freundes Freiherrn C. v. G. rüstig gefördert werden, da die Schrift bis Ostern fertig werden soll. Doch schreitet sie im April nur langsam voran: „Fleiss und Geist und Muth fehlt noch für's Ganze". Im Mai beim Beginn des Sommersemesters wird die Schrift zurückgelegt: „die Tagesarbeit für alle Collegien (13 Stunden) zwingt, ich habe keine Zeit". Im October schreibt er darüber: „Alles ist selbst erlebt und deshalb windet es sich etwas schwer von mir los". Er nimmt die Arbeit im Herbst nochmals zur Hand, ohne erheblich weiter zu kommen: sie bleibt endgültig liegen, nachdem sie in

der ersten Conception bis zu dem Punkte geführt ist, wo der „Guss beginnen könnte".

Im vierten Theil: „Die wirklichen Griechen und ihre Abschwächung durch die Philologen" giebt er einige „Andeutungen über die Griechen", die zu einem grossen Buche auszuführen er oft geplant hat. Als Vorbereitung auf dies „Griechenbuch" sollte ihm sein auf 7 bis 8 Jahre geplanter systematischer Cyclus von Universitätsvorlesungen über die Griechen dienen, den er folgendermaassen entwirft:

1, 2, 3. Geschichte der Litteratur.
4. Religiöse Alterthümer.
5. Private Alterthümer.
6. Staatsalterthümer.
7. Mythologie.
8, 9. Politische Geschichte.
10. Rhetorik und Stil.
11. Rhythmik, Metrik (mit Musik).
12, 13. Geschichte der Philosophie.
14, 15. Ethik der Hellenen.

Von diesen 15 Vorlesungen hat Nietzsche 8 bereits gehalten, nämlich Geschichte der Litteratur, Religiöse Alterthümer, Rhetorik, Rhythmik und Geschichte der Philosophie (bis Plato einschliesslich). Erst nach ihrem Abschluss würde er an das grosse Werk gegangen sein, dem er ein Jahrzehnt seines Lebens widmen wollte. Nebenbei plante er einmal im Frühjahr 1875 „für seine Schüler kurze Katechismen zu machen: über griechische Litteratur; die Haupteigenschaften der Griechen; Griechen und Römer; was man von den Griechen lernen kann." Das Griechenbuch sollte, nach flüchtigen Aufzählungen aus den Jahren 1872 und 1875 folgende Gegenstände behandeln:

Begabung der Griechen und ihre Mängel.
Griechische Ideale.
Die Ethik der Griechen und ihre Unethik (von der griechischen Moralität).
Das griechische Individuum: Individualethik. Weihende Persönlichkeit. Das Excessive. Die Ausnahmen.

Eros: der idealisirte Geschlechtstrieb.
Der Wettkampf.
Krieg.
Der Selbstmord.
Pessimismus.
Dionysus.
Erziehung.
Geselligkeit.
Die Feste.
Die Staatsformen.
Staat und Cultus.
Exil und Colonisation.
Das Ausland.
Genesis der Sprache.
Mythologie.
Rhythmus, Maass und Zahl.
Die Philosophen: Philosophie und Leben.
Die Dichter.
Von den Griechen als Urhebern einer Litteratur: Entstehung des litterarischen Zeitalters.

Die Ideen der Schlusstheile der Betrachtung „Wir Philologen" führen scheinbar kühn über das eigentliche enge Thema in die Weiten der philosophischen Zukunfts-Betrachtung: ein schönes Beispiel dafür, wie er allem, was er ergreift, den Stempel des Ewigen aufdrückt.

Der grösste Theil der aufgezeichneten Gedanken ist von Nietzsche selbst mit Zahlen versehen, die andeuten, in welchem Abschnitt der fünftheiligen Disposition das Einzelne verwendet werden sollte; die Arbeit des Herausgebers konnte sich also im wesentlichen auf die Anordnung innerhalb der Theile beschränken. Ein Drittel der Entwürfe liegt ausser in eigenhändigen Aufzeichnungen auch in einer von Nietzsche übercorrigirten Abschrift des Freiherrn C. v. G. vor.

Über Religion.

Der Entwurf der Unzeitgemässen Betrachtung „Über Religion" (S. 393 f.) ist höchst wahrscheinlich gegen Ende 1875, gleichzeitig mit den letzten Arbeiten an „Wir Philologen" niedergeschrieben. Unter den „Plänen" vom Herbst 1875 wird die „Religion" als eine der zunächst auszuführenden „Unzeitgemässen" hinter „Richard Wagner in Bayreuth" und „Wir Philologen" genannt. Es finden sich frühere Ansätze zu dieser Betrachtung. Der Aphorismus: „Die christliche Religion als ethische Demokratie" (S. 435) von 1869 ist hier anzuziehen. Im Frühjahr 1872 zeichnet Nietzsche als „Aufgabe" auf: „Kritik des Christenthums. Reinigung des Willens durch die Grösse der Illusion. Erklärung des Ethischen. Wie kann der Wille gut werden? Weil er getäuscht werden kann." Hier klingen die Gedanken aus „Homer als Wettkämpfer" an (Band IX 196 ff.). Die Ideen unter 11 der Disposition berühren sich mit der „Schlussbetrachtung" zu Dühring's „Werth des Lebens" (S. 388 ff.).

Richard Wagner in Bayreuth.

Im Januar 1873 hätte Nietzsche gern etwas litterarisch zur Förderung der Bayreuther Sache unternommen, aber er wusste nicht wie, da „alles was er projectirte, so verletzend und aufregend" gerieth. Hatte man ihm doch schon die „Geburt der Tragödie", dies „schwärmerisch-gemüthliche" Buch so „übel genommen". Die „unzeitgemässen" Pläne: „Litterarische Musiker, wie die Anhänger des Genius die Wirkungen desselben todtmachen" und „die Gegner Wagner's" gehören hierher. Im Herbst 1874 zieht er beide zusammen in dem Titel: „Richard Wagner's Freunde und Feinde". Als die Bayreuther Pläne zu scheitern schienen, befiel ihn eine tiefe Melancholie, von der er sich nur durch die „gedruckten Verwünschungen" der „Unzeitgemässen" entladen konnte. Trotz dieser stossweisen Erleichterungen wuchs seine Desperation, und Mitte Februar 1874 schreibt er:

„Eine ganz ausdrückliche Notiz des Mannheimer Journals bringt aus bester Quelle, dass die Aufführungen jetzt endgültig gesichert sind. So wäre denn das Wunder geschehen! Hoffen wir! Es war ein trostloser Zustand, seit Neujahr, vor dem ich mich endlich nur auf die wunderlichste Weise retten konnte: ich begann mit der grössten Kälte der Betrachtung zu untersuchen, weshalb das Unternehmen misslungen sei: dabei habe ich viel gelernt und glaube jetzt Wagner viel besser zu verstehen als früher. Ist das „Wunder" wahr, so wirft es das Resultat meiner Betrachtungen nicht um. Aber glücklich wollen wir sein und ein Fest feiern, wenn es wahr ist!" Die Fähigkeit zu einer solchen Selbstentäusserung in einer Zeit, wo er leidenschaftlichen Gemüths an Wagner und seinem Werke hieng, ist höchst belehrend für seine psychologische Hellsichtigkeit. Er zwingt sich, alles zu sehen, was gegen Wagner und seine Kunst gesagt werden kann, und schreibt es ohne Hüllen und Verschweigungen, nackt und kalt nieder. Denkt man diese Gedanken zu Ende und geht allen ihren Folgerungen nach, so findet sich, dass alles was Nietzsche später vom „Menschlichen" bis zum „Fall Wagner" gegen Wagner gesagt hat, im Grunde schon hier, zum Theil wörtlich, gesagt ist. Es ist nun wieder sehr belehrend für Nietzsche's Doppelnatur, aber auch für sein dankbares Herz, dass er trotz der neu gewonnenen Einsichten in die Untergründe der wagnerischen Kunst in seiner Begeisterung nicht erkaltet und „Richard Wagner in Bayreuth" schreiben kann: eine Dank- und Lobschrift innigster Art, in der alles, was er gegen Wagner auf dem Herzen hat, verdeckt bleibt, oder umgefärbt, in's Edle umgedeutet ist. Noch steht das Götterbild, aber seine Fundamente sind schon untergraben: es bedarf nur eines, vielleicht äusserlichen Anlasses, um es zu stürzen. Und so mag wohl der Untergrund der Stimmung, in der Nietzsche in den folgenden Jahren stockend und langsam an „Richard Wagner in Bayreuth" arbeitete, ihm selbst vielleicht unbewusst, die des zurückschauenden Betrachters gewesen sein. Etwas Zwiespältiges in seinen Empfindungen, das ihm sonst während des Schaffens fremd ist, verräth sich in einigen

Geständnissen. Er selbst hält noch im Herbst 1875 die Schrift für „unpublicirbar“ und Anfang October schreibt er: „Meine Betrachtung unter dem Titel „Richard Wagner in Bayreuth“ wird nicht gedruckt; sie ist fast fertig, ich bin aber weit hinter dem zurückgeblieben, was ich von mir fordere; und so hat sie nur für mich den Werth einer Orientirung über den schwersten Punkt unserer bisherigen Erlebnisse. Ich stehe nicht darüber und sehe ein, dass mir selber die Orientirung nicht völlig gelungen ist — geschweige, dass ich andern helfen könnte“. Schliesslich war es ein äusserer Anlass, der ihn bewogen hat, das Buch zu vollenden und herauszugeben: er wollte zu den Festspielen vom Sommer 1876 nicht stumm bleiben.

Aus den allerersten Aufzeichnungen vom Januar 1874 (S. 397—412) ist in die späteren Vorarbeiten von 1875 wenig übergegangen; auch das ist beim Druck dem umgestimmten Tone des Ganzen zum Opfer gefallen (vgl. S. 415 ff.). Die Eintheilung und Ordnung der in der ersten Conception vorliegenden Gedanken ist vom Herausgeber. Von den auf Seite 415 ff. mitgetheilten Vorarbeiten sind einige Seiten von Nietzsche seinem Schüler Albert Brenner dictirt. Die Disposition hat Nietzsche viel Noth gemacht; die auf Seite 413 ff. gegebene ist der wörtliche Abdruck einer Reinschrift, die er offenbar erst nach Abschluss der Schrift gegen Ende Juni 1876, als letzten einer ganzen Reihe verworfener Pläne, aufgezeichnet hat.

Prometheus.

Ein bestimmter unzweideutiger Anhalt zur Datirung des Prometheus-Fragments ist nicht gegeben. Die Handschrift der Aufzeichnungen weist auf das Jahr 1874; die Verwandtschaft einiger Ideen mit den Gedanken der „Historie“ rechtfertigt es vielleicht, dass der „Prometheus“ (275—280) unmittelbar hinter die „Historie“ gestellt ist. Doch sind die beiden Vermuthungen nicht stark genug, um eine sichere Datirung zu begründen: ich neige dazu, die Entstehung in den Anfang 1874 zu setzen.

Eine parallele Erscheinung ist das Fragment des „Empedokles", in dem die Ideen der „Geburt der Tragödie" dramatisch eingekleidet werden. — Das Bruchstück ist niedergeschrieben auf losen Folioblättern, die nachträglich aus einem Hefte herausgeschnitten sind. Es ist fast frei von Correcturen und scheint daher Abschrift von einer ersten Aufzeichnung zu sein.

Betrachtungen im Anschluss an Dühring's „Werth des Lebens".

Ein Aufenthalt in Steinabad im Sommer 1875 war von einschneidender Wichtigkeit für Nietzsche's innere Entwicklung: in der Einsamkeit des Schwarzwaldes giengen ihm seine grossen Zukunfts-Hoffnungen und Pläne auf. Er schreibt darüber Ende Juli 1875 an seine Freunde: „Gestern schweifte ich in den unglaublich schönen Forsten und verborgenen Thälern herum, gegen Abend, drei Stunden lang und spann im Gehen an allem Hoffnungsvollen der Zukunft herum, es war ein Blick des Glücks, den ich lange nicht erhascht hatte. Wozu ist man nun noch aufgespart? .... Ich würde es gar nicht auszusprechen wagen, was für Hoffnungen und Wahrscheinlichkeiten und Pläne es sind, an deren genauester Vergegenwärtigung ich mich dabei letze .... Ich habe einen schönen Korb voll Arbeit für die nächsten sieben Jahre vor mir, und eigentlich wird mir jedesmal wohl zu Muthe, wenn ich daran denke. Wir müssen unsere Jugend noch benützen und manches recht Gute noch lernen .... Ich bin jetzt sehr hinterher, die argen Lücken unserer Erziehung (ich denke an Pforta und die Universitäten und anderes) an mir selber nachträglich auszustopfen; und jeder Tag hat sein kleines Pensum, ganz abgesehen noch von dem Hauptpensum, welches mit dem Colleg im Zusammenhange steht. Wir müssen noch eine gute Strecke Wegs immer steigen, langsam, aber immer weiter, um einen recht freien Ausblick über unsere alte Cultur zu haben; und durch mehrere mühsame Wissenschaften muss man noch hindurch, vor allem durch die eigent-

lich strengen. Aber dieses ruhige Vorrücken ist unsere Art von Glück, und viel mehr will ich nicht. Mit der Schriftstellerei ist es nun für längere Zeit vorüber, glaube ich. Aber mir scheint, zu einem rechten Weck- und Mahnruf reichen meine vier Schriftchen auch gerade aus, sie sind für Jünglinge und junges Streben." Aus Steinabad mit guten Hoffnungen für seine gekräftigte Gesundheit heimgekehrt, breitet er seinen „Korb voll Arbeit" um sich aus. Diese „Pläne aller Art" sind ausser der „allmählichen Fortsetzung" seiner „Unzeitgemässen Betrachtungen" und der endlichen Ausführung älterer philologischer Arbeiten, weitschichtige Sammlungen und Studien für Künftiges. Neben historischen, mathematischen, physikalischen, naturwissenschaftlichen und nationalökonomischen Studien plante er die „Sammlung eines ungeheuren empirischen Materials der Menschenkenntniss". „Dazu sind ältere Geschichtswerke, Romane u. s. w. zu lesen, auch Briefe". Auch seine philosophischen Grundanschauungen will er revidiren und nimmt sich dazu vor, „Dühring als den Versuch einer Beseitigung Schopenhauer's durchzustudiren und zu sehen, was ich an Schopenhauer habe, was nicht. Hinterdrein noch einmal Schopenhauer zu lesen." Daneben finden sich als „Bücher für acht Jahre" verzeichnet: Schopenhauer, Dühring, Aristoteles, Goethe, Plato. Den Anfang macht er mit Dühring's „Werth des Lebens", dessen Hauptgedanken er auf 30 Folioseiten excerpirt, indem er den Gedankengang Dühring's durch kürzere Zwischenrufe und längere Ausführungen unterbricht. Die selbständigen Bemerkungen, die sich loslösen lassen, sind, um ein Beispiel dieser seiner Art zu geben, auf S. 381—391 mitgetheilt.

Nietzsche nimmt für Schopenhauer Partei und hebt gegen Dühring alles hervor, was ihm am Pessimismus und der Askese heilsam und lebenfördernd zu sein scheint. Übrigens vermuthe ich, dass der ihm höchst widerwärtige Ton der dühring'schen Angriffe ihn zu der fast leidenschaftlichen Abwehr gereizt hat. Er, der bei sich schon Ja sagte, auch zu allem Furchtbaren, Grausamen des Lebens und der bald zum entschiednen Lebens-Verherrlicher werden sollte, klammert sich, nachdem er schon

seine neuen Zukunftsideale concipirt hat, noch einmal, zum letzten Male, mit der Zärtlichkeit des innerlich schon Gelösten an den Lehrer und Führer seiner Jugend. — Den Anfang der „Schlussbetrachtung“ (S. 388 ff.) hat er später im Aphorismus 33 des ersten Bandes des „Menschlichen, Allzumenschlichen“ verwendet, die ferneren Gedanken klingen an in der Psychologie des Heiligen (Menschliches I, Aph. 134).

Die begonnenen Studien sind in diesem schrittweisen Gange nicht weit geführt worden: excerpirt ist ausser dem „Werth des Lebens“ nur noch der Anfang von B. Stewart, die Erhaltung der Energie. Der um Neujahr 1876 erfolgende Zusammenbruch seiner Gesundheit, der allen seinen Lebensplänen eine andre Wendung gab, hat auch diese Arbeiten abgeschnitten.

Einzelne Gedanken und Entwürfe.

Die unter die „einzelnen Gedanken und Entwürfe“ eingeordneten Stellen sind nur zum kleinsten Theile aphoristische Gedanken. Vorwiegend sind es erste Entwürfe und Ansätze zu grösseren Schriften und Abhandlungen, die nicht über die erste Skizze hinausgekommen sind. Ausserdem finden sich Gedankengänge, die zu grösseren Schriften in Beziehung stehen, aber einzeln gebracht werden mussten, weil Nietzsche sie zu andrer Zeit ohne directen Bezug auf jene grösseren Pläne aufgezeichnet hat.

1. „Erkenntnisstheoretisches“ (S. 429 ff.) ist der Handschrift nach in den ersten Monaten 1872 niedergeschrieben.

2. „Ästhetische Grundanschauungen“ (S. 434) stammen aus dem Sommer oder Herbst 1869, als die in ihm gährenden ästhetischen Probleme anfiengen sich zur „Geburt der Tragödie“ zu verdichten. Ungefähr zur gleichen Zeit findet sich „Zur Physiologie der Ästhetik“ als Titel einer auszuführenden Schrift verzeichnet.

3. „Die christliche Religion als ethische Demokratie“ (S. 435) erscheint unter Buchplänen des Jahres 1869.

4. „Kosmopolitismus“ (S. 435) ist Ende 1869 oder Anfang 1870 aufgezeichnet.

5. und 6. „Erkenntniss und Handeln“ (S. 435) und „Staat und Wissenschaft“ (S. 436) stammen aus 1870; sie gehören zur Gedankenwelt der „Geburt der Tragödie“ und sind den Gedanken in dem Abschnitt „Wissenschaft und Kunst“ (Band I 102 ff.) verwandt. Aus derselben Zeit finden sich folgende Titel für auszuführende Abhandlungen:

Weltanschauung des hegel'schen Zeitalters.
Weltanschauung der classischen Periode.
Der Gelehrtenstand und die Gesellschaft.
Der Optimismus der Staats- und Wirthschaftstheorien.
Das Leben für den Staat und das Leben des Nationalen.

7. „Über den Selbstmord“ (S. 436) ist 1870 als erster Ansatz einer Abhandlung niedergeschrieben. Der Titel wird gleichzeitig als Theil von „Alterthümlichen Betrachtungen“ aufgeführt, in denen unter anderen „die Blutrache; die Idee des Geschlechts; Geselligkeit und Einsamkeit; Handwerk und Kunst; die Freundschaft“ behandelt werden sollten. Eine Beziehung der Gedanken Nietzsche's über den Selbstmord zu denen Schopenhauer's (Parerga II, Cap. 13) lässt sich nicht verkennen.

8. Der Aphorismus über das Physiologische in der Liebe und Freundschaft (S. 437) ist im Herbst 1871 mit den ersten Gedanken zu „Homer als Wettkämpfer“ niedergeschrieben.

9. „Über die neuere deutsche Romanschriftstellerei“ (S. 437) gehört zum Ideenkreis des zweiten und dritten Vortrags der „Bayreuther Horizontbetrachtungen“ (Band IX 353 ff., 370), ist aber bereits Anfang 1871, gleichzeitig mit den Gedanken zur „Geburt der Tragödie“, aufgezeichnet.

10. „Die heiligende Persönlichkeit“ (S. 438) ist am 1. October 1872 auf dem Splügen niedergeschrieben. „Die weihende Persönlichkeit“, „das heiligende Individuum“ sollte ein Abschnitt des „Griechenbuchs“ werden (vgl. Nachbericht zu „Wir Philologen“). Als ein Ansatz dazu sind diese Ideen

zu betrachten, die sich mit den „ferneren Gedanken zu der Zukunft unserer Bildungsanstalten“ (Band IX 344 ff.) berühren.

11. Dasselbe gilt von dem unter 11 (S. 439) mitgetheilten Gedanken.

12 und 13. Auch die Aphorismen über den „Don Quixote“ (S. 439) und das „schöne Wetter“ (S. 439) sind höchst wahrscheinlich Anfang October 1872 auf dem Splügen aufgezeichnet.

14. Der Gedanke über die Herstellung des Christenthums durch einen grossen Künstler (S. 439) stammt aus den Entwürfen zum David Strauss, vom April bis Mai 1873.

15. „Gegen die lyrische Poesie bei den Deutschen“ (S. 440) ist im Herbst 1875 niedergeschrieben, als Nietzsche, durch das Lob einer Freundin bewogen, Mörike's Gedichte wieder las. Bedeutungsvoll ist der sehr verstärkt in der Götzendämmerung (Band VIII 167) wiederkehrende Hinweis auf Horaz.

16. „Die Rhythmik der Griechen“ (S. 440 ff.). Die erste der hierunter mitgetheilten Stellen ist eine 1871 niedergeschriebene kurze, vorläufige Fassung von Ideen, die Nietzsche während seiner ganzen baseler Zeit beschäftigt haben. Im Winter 1870/71 las er ein Colleg über „Griechische Metrik“, in dem er die landläufigen Theorien über antike Metrik und Rhythmik bekämpfte und ein neues eignes System in den Grundzügen aufstellte. In den Vorlesungen über die „Encyklopädie der Philologie“, die er im Winter 1873/74 hielt, wiederholte er seine rhythmischen Grundgedanken in kürzerer Fassung. Die Absicht, diese Ideen mit breiter wissenschaftlicher Begründung in einer eignen Schrift zu bearbeiten, kehrt bis zum Abschluss seiner baseler Lehrthätigkeit immer wieder. Seine sehr umfänglichen metrischen Vorarbeiten und die verschiedenen Versuche einer zusammenhängenden Darstellung dieser Ideen sind vorhanden: das Wesentliche davon ist im philologischen Anhange dieser Gesammtausgabe herauszugeben. — Die auf Seite 441—443 mitgetheilten Gedanken sind der Abdruck eines im Jahr 1888 (höchst wahrscheinlich im Frühjahr) an Dr. Carl Fuchs gerichteten Schreibens. Dr. Fuchs hat es in der „Zeit“ (Jahr-

gang 1895 Nr. 53—55) zuerst veröffentlicht und ausführlich commentirt.

17. „Aristoteles als Ästhetiker“ (S. 443) ist höchst wahrscheinlich Anfang 1871 niedergeschrieben. Es liegt in Reinschrift auf einem einzelnen Blatt vor und enthält Gedanken des nicht ausgeführten 6. Abschnitts der ursprünglichen Disposition zur Geburt der Tragödie: „Aristoteles über das Drama“. Nietzsche scheint ursprünglich beabsichtigt zu haben, diese Seite als Anmerkung in die Geburt der Tragödie aufzunehmen. Die Absicht, Aristoteles als Ästhetiker in einer eignen Schrift zu behandeln, kehrt in den folgenden Jahren öfters wieder. Aus dem Frühling 1875 findet sich folgendes Schema:

Aristoteles in seinem ästhetischen Urtheil.

Gegen Empedokles.
In Betreff der Tragödie.
„ „ des Demosthenes.
„ „ „ Thukydides.
„ „ der bildenden Kunst.
„ „ „ Musik.

18. „Die Choëphoren“ (S. 444—450) sind ein öfter auftauchender Buchplan, in dem Nietzsche „das Vorbild einer philologisch-historischen Betrachtung eines Autors“ an Äschylus geben wollte. Schon Ende 1869 verzeichnet er die „Ästhetik des Äschylus“ als drittes Heft von Abhandlungen „zur griechischen Philosophen- und Dichtergeschichte.“ Der auf Seite 444 abgedruckte Plan stammt aus dem Sommer oder Herbst 1872 und ist vermuthlich angeregt durch das im Sommersemester dieses Jahres gelesene Colleg über die „Choëphoren“. Der Anfang der zusammenhängenden Niederschrift ist wahrscheinlich im Herbst 1872 oder Anfang 1873 aufgezeichnet. Wie umfassend dies Werk angelegt war, beweist das Verzeichniss der Fragen, die nach einer Aufzeichnung von 1872 darin behandelt werden sollten:

„Neue Abschätzung der Cultur.
Neue Ästhetik (mit reichstem allseitigem Material);
Homer und die Tragödie.

Neue Rhythmik.
Neue Sprachphilosophie.
Neue Behandlung der Mythen.
Begriff des „Classischen“ zum ersten Male praktisch.
Vollendung der „sentimentalischen“ Bewegung.
Unterschied der Darstellung.
Philologische Behandlung aller Dramen mit gebührender Nichtachtung der bisherigen, auf ungenügender Bildung beruhenden.“

19. „Cicero und Demosthenes“ (S. 450—451) sollte eine grössere Schrift werden und als dritter Theil mit der „Geburt der Tragödie“ und der „Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen“ unter dem Gesammttitel „Griechen und Barbaren“ vereinigt werden. Andere Titel dieses 1873 zuerst auftauchenden Plans sind: „Cicero und der romanische Begriff der Cultur“ und „Über decorative Cultur“. Die mitgetheilten Bruchstücke stammen aus dem Jahr 1874. Die Entgegensetzung des griechischen und des romanischen Begriffs der Kunst findet sich bereits in der vierten Bayreuther Horizontbetrachtung (Band IX 356).

20. Der Satz über das „goethische Hellenenthum“ (S. 452) ist eine aus dem Frühjahr 1874 stammende Fassung eines von der „Geburt der Tragödie“ bis zur „Götzendämmerung“ oft ausgesprochenen Gedankens.

21. Das Geständniss über seinen inneren Kampf mit Sokrates (S. 452) ist niedergeschrieben im Herbst 1875, als Nietzsche zum letzten Mal an der Darstellung der „vorplatonischen Philosophen“ (S. 138 ff.) arbeitete.

Naumburg, Ende October 1895.

Fritz Koegel

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

Philos Nietzsche, Friedrich Wilhelm
N677 Werke
1896
v.10